Material protegido por derechos de autor

Material protegido por derechos de autor

Ensayo de una definición filosófica de la Idea de Deporte

Material protegido por derechos de autor

©2014 Pentalfa Ediciones (Grupo Helicón S.A.)
Apartado 360 / 33080 Oviedo (España)
Tel [34] 985 985 386 / Fax [34] 985 985 512
http://www.helicon.es
Diseño y composición: Piérides C&S
Edición preparada por: Meletea CJR
ISBN 978-84-7848-567-3 digital (Pentalfa Ediciones)
ISBN 978-84-7848-568-0 vegetal (Pentalfa Ediciones)
Depósito Legal: AS 03551-2014

Material protegido por derechos de autor

GUSTAVO BUENO

ENSAYO DE UNA DEFINICIÓN FILOSÓFICA DE LA IDEA DE DEPORTE

Pentalfa Ediciones
Oviedo 2014

Material protegido por derechos de autor

Material protegido por derechos de autor

SUMARIO

INTRODUCCIÓN. Sobre el alcance de la expresión "filosofía del deporte" en el conjunto histórico de la filosofía.

PRIMERA PARTE. Definiciones en general (no filosóficas y filosóficas) del deporte.

SEGUNDA PARTE. Definiciones no filosóficas (positivas y pseudofilosóficas) del deporte.

TERCERA PARTE. Composición de una definición filosófica del deporte.

FINAL. Sobre las "reflexiones" (filosóficas, no sistemáticas) en torno al deporte.

Advertencia al lector

Para facilitar al lector la lectura de este ensayo, situándole en el centro de su planteamiento polémico, recomendamos comenzar *in medias res* la lectura por el §4 de la *Primera parte* (pág. 55).

Material protegido por derechos de autor

Material protegido por derechos de autor

Introducción

Sobre el alcance de la expresión "filosofía del deporte" en el conjunto histórico de la filosofía

§1. *Propósito de un curso sobre filosofía del deporte*

En el acto de clausura del pasado X Curso de Filosofía que la Universidad de La Rioja, el Ayuntamiento de Santo Domingo de la Calzada y la Fundación Gustavo Bueno vienen celebrando a título de "Cursos de verano de filosofía", se anunció, como tema del curso presente (julio de 2014), el deporte.

Ahora bien, teniendo en cuenta que estos Cursos de Verano fueron instituidos como cursos de filosofía, se comprenderá que la perspectiva desde la cual habrá que abordar aquí el análisis del deporte (de los deportes) no tendrá por qué ser la perspectiva propia de los análisis técnicos de las diferentes disciplinas que giran en torno al deporte, o la perspectiva de los análisis jurídicos, o históricos, o psicológicos, o sociológicos, es decir, la perspectiva de cualquiera de las llamadas disciplinas que se ocupan exclusiva o inclusivamente del deporte, sino la perspectiva más cercana a lo que todavía no hace un siglo viene denominándose "filosofía del deporte".

Otra cosa es qué pueda entender cada cual por "filosofía del deporte", pues ello depende, ante todo, de lo que entienda por "filosofía", en general. De hecho, muchas publicaciones que se presentan bajo el rótulo "Filosofía del Deporte" (asumido

Material protegido por derechos de autor

también por las sociedades que las auspician) tienen mucho más de misceláneas enciclopédicas que giran en torno a una disciplina dada (la filosofía del derecho, por ejemplo), que de filosofía del deporte. Manuel Alvar, reconocido lingüista que fue director de la Real Academia Española, advirtió, hace ya veinte años (en una tercera de ABC, "Sobre teoría y deporte", miércoles 2 de noviembre de 1994), que, sobre todo, en lengua inglesa, ya se hablaba con frecuencia de "filosofía del deporte". Alvar citaba el libro de Paul Weiss, de 1968, *Sport: A Philosophical Inquiry*, tras el cual, seguía diciendo Alvar, advino el *Journal of the Philosophy of Sport*. Alvar, acostumbrado sin duda al concepto tradicional de filosofía como disciplina académica que se ocupaba sistemáticamente de asuntos "más graves", como pudieran serlo, dentro de lo que nosotros llamamos *filosofías genitivas* (o "filosofías de"), la religión (filosofía de la religión), el derecho (filosofía del derecho), la cultura (filosofía de la cultura) o la ciencia (filosofía de la ciencia), sugería que la expresión "filosofía del deporte" podría no tener más alcance que el de "un anglicismo, otro más", de los numerosos anglicismos que han penetrado en otras muchas lenguas, entre ellas, la española.

Y no cabe duda que, en los últimos años, sea a consecuencia de un anglicismo (tal como puede entenderlo un lingüista), sea, como creemos, a consecuencia de mecanismos internos vinculados al incremento del fundamentalismo científico o del fundamentalismo democrático, el término "filosofía" ha evolucionado hasta pasar a designar la visión que un ciudadano o un determinado grupo social tiene de su propia actividad, institución o empresa ("filosofía de la tarjeta de crédito", "filosofía del Real Madrid", "filosofía del Barça" en la época de Guardiola, "filosofía de mi negocio de hostelería: jamón, jamón y jamón", "filosofía de una agencia de viajes turísticos: su viaje será inolvidable", &c.). De este modo se habría logrado alcanzar el viejo ideal de que todos los ciudadanos sean filósofos, es decir,

Material protegido por derechos de autor

tengan *su propia filosofía*, lo que determinará, paradójicamente, el repliegue de las acepciones tradicionales de filosofía en el contexto, por ejemplo, de los planes de estudio: si "todo el mundo" tiene su filosofía, ¿para qué sirve seguir empeñándonos en mantener una "asignatura", llamada filosofía, y un cuerpo de profesores dedicados a atenderla?

Pero la liquidación de la filosofía académica o sistemática no equivale a la muerte de la filosofía —en cuanto sustituida por las ciencias, las tecnologías o el debate político democrático—, sino a su renacimiento en otros terrenos, por ejemplo, en la busca o en la planificación de las empresas políticas, ingenieriles, médicas, clericales o deportivas.

Por ello, cuando algunos recibieron con recelo el primer anuncio de este curso de verano sobre filosofía del deporte, era muy difícil determinar si este recelo estaba fundado en el supuesto, implícito en muchas concepciones tradicionales de la filosofía, de que el deporte era un "tema menor" (al lado de los "temas mayores", como pudieran serlo los de la filosofía de la religión, de la música, de la cultura o de las ciencias), al que comprensiblemente hubiera que acudir una vez agotados los grandes temas tradicionales, o bien, en el supuesto de que el deporte fuera un tema tan importante como otro cualquiera, el recelo que el anuncio del curso suscitaba tendría más que ver con el curso mismo.

En cualquier caso, pretendemos ofrecer en este ensayo una *verdadera filosofía* del deporte; pero no podemos asegurar que ofrezcamos la *filosofía verdadera* del deporte. (Para la distinción entre *verdadera filosofía* y *filosofía verdadera* remitimos a *El animal divino*, 2ª edición, Pentalfa, Oviedo 1996, Introducción, pág. 14, nota 1.)

Material protegido por derechos de autor

§2. *Sobre la antigüedad de la conexión entre filosofía y deporte*

Cualesquiera que sean los fundamentos o la naturaleza de los recelos ante un curso anunciado sobre "filosofía del deporte", lo que no se puede admitir, desde el principio, es el supuesto de que el deporte hubiera estado siempre alejado, como cuestión menor (o mínima), de la filosofía, hasta que un anglicismo o una evolución léxica lo hubiera recuperado como tema o morfología tan digna de ser considerada por la filosofía como otra cualquiera (y, por supuesto, tan digna como los temas más bajos, tales como el fango, los pelos o la basura, a los que se refirió Platón en su *Parménides,* 130b), concluyendo que estas morfologías que pudieran parecer bajas tienen también sus ideas propias y, por tanto, que la filosofía no puede despreciarlas, puesto que ella habrá de interesarse aún de las cosas más humildes.

En todo caso, es fruto de la mera ignorancia dar por supuesto que el deporte haya sido un asunto menor desvinculado enteramente, desde el principio, de la filosofía; un asunto al que hubiera que recurrir, en los últimos años, una vez agotados los temas de primera magnitud. Por el contrario, las conexiones entre la filosofía y los juegos deportivos olímpicos han sido muy tempranas y muy profundas.

Ante todo recordaremos aquí algo que suele olvidarse de puro sabido, es decir, la conexión, de importancia "trascendental", entre la propia idea de filosofía y los Juegos Olímpicos de la antigüedad. Una conexión que se produce, acaso, en el proceso mismo de la conformación de la idea de filosofía, proceso atribuido por Sosístrates (según Diógenes Laercio, *Pitágoras,* 7) a Pitágoras: preguntando a Pitágoras el tirano de los filiasios, León, quién era, dijo: "Soy filósofo." Y comparó la vida humana a un concurso festivo de gentes muy diversas (tal como podían serlo los concursos de los Juegos Olímpicos). Un concurso festivo, "lúdico", al que acudían, ante todo, quienes

Material protegido por derechos de autor

iban a competir, los atletas, "nacidos como esclavos de la gloria", a semejanza de los políticos, es decir, viviendo según el *bios politikós*; pero también, quienes acudían a los Juegos para gestionar sus negocios (quienes vivían el *bios apolaustikós*), y sobre todo quienes iban a mirar lo que hacen los otros (es decir, los filósofos, los que viven el *bios theoretikós*). Werner Jäger ya impugnó la atribución que Laercio hacía a Pitágoras como autor de la definición de filosofía a través de la figura de los θεωροι de Olimpia; pero no porque negase tal comparación, sino sencillamente porque propuso una atribución distinta. La idea de un *theoretikós bios*, no como mero dibujo estilizado de formas de vida empíricas (Tales, Pitágoras, Teeteto), sino como parte de una doctrina sistemática de los tres tipos de vida, se habría, según Jäger, configurado en la Academia platónica, a través de Heráclides Póntico, que habría retrotraído la atribución a Pitágoras, por motivos de prestigio (W. Jäger, *Sobre el origen del ideal filosófico de vida*, incluido como Apéndice I en su *Aristóteles*, traducción española de José Gaos, FCE, México 1946). Jäger añadió que Aristóteles, en su *Protréptico*, también comparó la actividad del "investigador que se consagra a la ciencia pura" con el mirar de los θεωροι olímpicos.

Pero hay algo más. Hay un "isomorfismo estructural" entre los concursos olímpicos panhelénicos y los cursos de la filosofía griega en proceso de institucionalización. Este isomorfismo ha sido advertido muchas veces, a diferentes escalas, y la primera acaso, a escala general de la estructura *polémica* (agonística, competitiva) de los Juegos y la estructura *dialéctica* ("pensar es pensar contra otros") y no *dogmática*, desde la cual los pensamientos van revelándose por análisis a partir de los axiomas controlados por el sabio. Este isomorfismo ha sido percibido desde diversos ángulos. Por ejemplo, como un isomorfismo entre el "espíritu olímpico" y el "método socrático". Acabo de leer un discreto trabajo escolar de la profesora Heather L. Reid, publicado en *Acta Univ. Palacki. Olomuc., Gymn.* 2006, vol. 36, nº 2, titulado "Athletic competition

Material protegido por derechos de autor

as Socratic Philosophy", en el que expone, a grandes rasgos, el isomorfismo en abstracto, es decir, sin meterse en cuestiones genéticas. Por nuestra parte, unos años antes, en un análisis del *Protágoras* que apareció como introducción a una edición bilingüe del diálogo platónico (Platón, *Protágoras,* Pentalfa, Oviedo 1980), acudimos, como criterio eficaz de división o partición del texto platónico por sus junturas naturales, a la estructura del pugilato, puesto que partíamos de la constatación de la imborrable impresión que se recibe, al leer el *Protágoras*, de estar asistiendo a un combate entre dos luchadores, combate que envuelve la eventual intervención auxiliar de árbitros, consejeros, animadores o apostadores. Decíamos en aquella introducción:

> Esta impresión [la analogía entre el diálogo de Platón y el pugilato], por lo demás, no es enteramente subjetiva (privada). No sólo porque la comparación de toda polémica dialéctica (dialógica) con un combate es un tópico general (que está ya incluido en la misma raíz de la palabra «polémica») –y el *Protágoras* está consagrado principalmente a la narración de la polémica que Sócrates y Protágoras mantuvieron en casa de Calias– sobre todo, porque es el mismo Platón quien en varias ocasiones, a lo largo de su Diálogo, utiliza expresiones que nos acercan más a la arena de los luchadores (o, si se quiere, a la arena de los corredores en competencia) que al escenario de los actores (salvo que este escenario represente, él mismo, una palestra). En 337a, Platón, que está trazando una caricatura de Pródico (de su gusto por los sinónimos, por las definiciones de palabras) ofrece, por su boca, una reflexión sobre la relación entre Sócrates y Protágoras: «Y también os pido, Protágoras y Sócrates, que... disintáis entre vosotros, pero que no riñáis: disienten, con benevolencia, los amigos de los amigos, riñen, en cambio, los adversarios y los enemigos entre sí». Pero, ¿acaso los púgiles no pueden ser amigos, compañeros cuya relación consiste en la lucha? En 335e dice Sócrates a Calias: «Pero ahora es como si me pidieras seguir el paso al vigoroso Crisón de Himera, o competir y seguir el paso a algún corredor de carrera larga... y si quieres vemos correr juntos a Crisón y a mí, pídele a él que sea

Material protegido por derechos de autor

condescendiente, porque yo no puedo correr velozmente y él, en cambio, puede hacerlo lentamente» (y acaso –podríamos suplir, por nuestra parte– en una carrera de resistencia, *dolichós*, gana el menos veloz). Poco después (337e) es Hipias quien dice: «Os pido y os aconsejo, por tanto, Sócrates y Protágoras, que os acerquéis mitad y mitad, como si salieseis al centro de la palestra». (Puede ser oportuno recordar aquí que Hipias de Elis estuvo en Olimpia y que fue el primero en hacer la lista de los vencedores de los Juegos y establecer una cronología, aunque no muy exacta, de las Olimpíadas). Y en 339e, Platón hace decir a Sócrates, una vez que éste ha relatado la contundente argumentación de Protágoras: «Yo, por el momento, como golpeado por un gran púgil, sentí vértigo y quedé perturbado, tanto por lo que él había dicho, como por la aclamación de los demás».

§3. *Sobre el isomorfismo estructural entre el ritmo agonístico de un pugilato olímpico y el ritmo agonístico de un diálogo platónico*

Ante el hecho constatado del isomorfismo estructural entre el ritmo agonístico de un pugilato olímpico y el ritmo agonístico de un diálogo platónico, de naturaleza dialéctica indiscutible, es inevitable la pregunta acerca de su génesis. Podemos discutir, sin duda, diversas hipótesis. La primera, y supuesta como originaria y más real, el ritmo agonístico del pugilato olímpico procedería de la influencia del modelo agonístico sobre el ritmo dialéctico del diálogo en el que se debate una prueba, por ejemplo, jurídica; hipótesis que no se descarta enteramente, pero que tampoco puede darse como demostrada, entre otras cosas porque el ritmo dialéctico de un diálogo puede derivar del mismo proceso del diálogo polémico o erístico de abogados, sicofantes o sofistas. Y otro tanto diríamos de una segunda hipótesis, la que tomaría como originario el ritmo dialéctico lingüístico y le atribuyera el papel de modelo del ritmo agonístico. Dejamos también de lado esta hipótesis, y nos acogemos a una tercera, que va referida a las condiciones políticas y ambitales que "envolvían" tanto a los atletas como a los practicantes de un diálogo dialéctico.

Material protegido por derechos de autor

Estas condiciones permitirán regresar al ámbito (de *ambire* = ambicionar) de la distinción entre los modelos dialécticos y los modelos agonísticos, configurando otro modelo que no sería ni dialéctico ni agonístico, un modelo "armonista" no dialéctico, sino dogmático o sapiencial, al cual tendríamos que *regresar* a escala histórica. La dificultad estriba en identificar estos modelos ambitales y, por tanto, señalar los límites del *regressus*. Es obvio que no es esta la ocasión para llevar a cabo este *regressus*. Me limitaré a dibujar esquemáticamente los resultados de un análisis mucho más complejo.

Tanto el modelo agonístico del atletismo como el modelo dialéctico, propio tanto de los tribunales de justicia como de la filosofía polémica, dependerían de condiciones previas (a los juegos olímpicos y al debate filosófico), de naturaleza ambital. Condiciones previas que nos aproximan, en una primera instancia, al proceso de institucionalización de sociedades políticas, a una suerte de confederación panhelénica de ciudades-Estado, constituidas como sociedades políticas aristocráticas, democráticas o tiránicas; contradistintas de otras comunidades no necesariamente políticas, sino morales o religiosas. Contradistinción que implica una evolución del *Homo sapiens* hacia la especificación que Aristóteles define como *zoon politikon*, es decir, animal que vive en ciudades, y que podemos situar, para Grecia, en los años de la Guerra de Troya. Una confederación cuyos componentes elementales son sujetos corpóreos operatorios, individuales, incorporados en familias, poblaciones o ciudades-estado, que mantienen siempre una actitud reivindicativa (querellas judiciales, por ejemplo) frente a otros de su misma familia o ciudad, que pueden disputarles sus "derechos". Esta sociedad política se diferencia de las sociedades no políticas (sociedades morales o religiosas) que siempre están intercaladas con ella. Sociedades que, sin embargo, propician un tipo de sabiduría que no es propiamente dialéctica, sino armonista y dogmática, y, por supuesto, pacifista. Un tipo de

Material protegido por derechos de autor

sabiduría que, en principio, puede ponerse en correspondencia con ciertas "sociedades orientales" (no griegas, sino bárbaras), por ejemplo, con las sociedades que desarrollaron la llamada "filosofía oriental", y especialmente los Upanishad, el Vedanta y, sobre todo, el budismo y el jainismo.

Y así como la actitud ambital que daría lugar a la agonística y a la dialéctica la consideramos propia de *zoon politikon*, así también la actitud ambital que daría lugar al armonismo ideológico, sería propia de individuos y sociedades distanciadas de las sociedades políticas, gracias a las cuales, sin embargo, podían supervivir. Sociedades orientadas, por decirlo así, hacia un *regressus* a la "sociabilidad soteriológica".

Huyendo de la prolijidad ilustraremos estas ideas con el budismo y lo limitaremos a su célebre doctrina de las cuatro nobles verdades, consideradas ordinariamente como una filosofía y aún como una filosofía de vida, como llamarán al Olimpismo los teóricos del COI de los años 1990 en adelante, inspirados por Avery Brundage (protector de Samaranch) y de otros filósofos o metafísicos del olimpismo, el más famoso en España el jesuita José María Cagigal. El olimpismo renovado de final del siglo XX no se orienta exclusivamente hacia la promoción de ciertas actividades musculares normalizadas, sino que las desborda. Y no ya solamente en el terreno especulativo, sino, sobre todo, en el terreno práctico inmediato, mediante la promoción de un movimiento soteriológico-mundano de salvación del sentido de la vida humana cotidiana. Y esto es lo que nos permite pasar, a través de esta semejanza, del movimiento olímpico al movimiento budista, en cuanto también éste puede considerarse como un humanismo soteriológico, mundano, inmanente (no transmundano ni trascendente); situación que se resume, ordinariamente, con la conocida fórmula: "El budismo es una filosofía, pero no es una religión". Añadiendo que el budismo es una "filosofía de vida", como pretende serlo el movimiento olímpico renovado.

Material protegido por derechos de autor

Nos atenemos aquí al sermón de Benarés, en el cual Buda expuso la doctrina de las "cuatro nobles verdades":

(1) La primera noble verdad es la de *duhkha* (dolor o sufrimiento). Schopenhauer ya había dicho que en nuestra misteriosa existencia no hay nada más claro que su miseria y su nada. El dolor es un sentimiento "propioceptivo", diríamos hoy, subjetivo, que obliga al sujeto a regresar hacia el fondo de su corporeidad y a poner a esta al borde de la muerte.

(2) La segunda "noble verdad" es la *avidyia,* la ignorancia, avidez o deseo de la vida individual, vivida como fuente del dolor.

(3) La tercera "noble verdad" tiene que ver con el *nirvana*, resultado de la anulación del dolor tras la anulación del deseo, y

(4) La cuarta "noble verdad" tiene que ver con el *dharma,* con la metodología o el camino que conduce a la anulación del dolor por la anulación del deseo. Es el noble camino de ocho pasos: recta creencia, recta resolución, recta palabra, recta acción, recta vida, recto afán, recto pensamiento, recta meditación.

Parece evidente que las cuatro sublimes verdades pueden desempeñar el papel de un sistema de principios o de axiomas de cualquier clase, menos de una organización política. Pero la filosofía que se orienta por estos principios es la filosofía de la "meditación trascendental" que, alejada de la vida política, orienta a los fieles hacia un "mundo interior" (pero más allá de la dicotomía individuo/sociedad) que se alimenta de su propio esfuerzo corpóreo. La interpretación del olimpismo moderno como "filosofía de vida" consagrada al esforzado cultivo de su propio cuerpo; interpretación que aleja el espíritu olímpico de la política y del profesionalismo. La llamada "metafísica del atletismo", que Weiss había esbozado en 1968, se depura y amplifica por inspiración principalmente de Avery Brundage, primero atleta y después millonario y presidente del COI durante años, más tarde protector de Juan Antonio Samaranch que, acaso para desviar al "espíritu olímpico" de la religión y

Material protegido por derechos de autor

de la política, entendió que lo mejor era concebir a ese espíritu olímpico como una especie de "filosofía de vida". Como una metafísica del atleta (no profesional, sino amateur, pero dando al amateurismo precisamente el sentido de una filosofía de vida no dialéctica) mejor que una religión del músculo. Nos remitimos en este punto al trabajo de Gustavo Bueno Sánchez sobre el origen y consolidación de la ideología olímpica moderna en cuanto "fundamentalismo olímpico", a través de las diversas declaraciones del COI a partir de 1990 (rótulo "El olimpismo es una filosofía de vida", filosofia.org/ave/002/b056.htm).

La paradoja es que este movimiento de "restauración" de los Juegos Olímpicos antiguos, desde Coubertin hasta nuestros días, lejos de mantener su fidelidad a la amistad con la "filosofía dialéctica", subvirtió el espíritu olímpico de la Antigüedad y terminó aproximándose a una especie de filosofía soteriológica, no dialéctica, sino armonista, más parecida al budismo que al platonismo. En cualquier caso, puede servir para corroborar nuestra tesis de que la conexión entre la filosofía y el deporte no es superficial y reciente, sino profunda y muy antigua.

Decimos: "más parecida al budismo", pero sin que esta *relación* de semejanza (*lisológica*) tenga mucho que ver con una supuesta *conexión* (morfológica) entre el olimpismo y el budismo, o recíprocamente. La ecualización lisológica entre el budismo y el olimpismo, en cuanto movimientos soteriológicos mundanos (inmanentes, no transcendentes o transmundanos), no puede "anegar" las diferencias, discontinuidades o incompatibilidades entre ambas rutas de movimientos soteriológicos (del mismo modo a como la ecualización entre cuadrados y rombos, en el concepto lisológico de paralelogramo equilátero, puede superar la distinción entre rombos y cuadrados, puesto que, sin perjuicio de su ecualización, la intersección de la clase de los rombos y de la clase de los cuadrados sigue siendo la clase vacía).

Mutatis mutandis aplicamos esta conclusión a las ecualizaciones (a título de movimientos soteriológicos mundanos) entre el

Material protegido por derechos de autor

espíritu olímpico y otras formas de encontrar el sentido mundano de la vida, distintas del olimpismo y aún incompatibles con él. Sin perjuicio de lo cual es imprescindible la confrontación entre los resultados (medidos por los millones de practicantes) de las vidas salvadas por el olimpismo y las vidas salvadas por movimientos soteriológicos no olímpicos ni deportivos. Y en ningún caso nos parece demostrable que el "espíritu olímpico" sea una simple variedad dada en el conjunto de los movimientos soteriológicos inmanentes, y esto dicho sin negar la posibilidad de "contagio" entre ellos.

Por todo esto es imprescindible tener presente la distinción entre los *movimientos soteriológicos mundanos* (es decir, inmanentes al "mundus adspectabilis" en el que operan los hombres) y los *movimientos soteriológicos transmundanos* (o trascendentes a este Mundo). Las religiones soteriológicas —principalmente en nuestros días, el cristianismo y el islamismo— son los mejores ejemplos de movimientos soteriológicos trascendentes, puesto que el sentido de la vida que ellas dicen propiciar, dice referencia a entidades o acontecimientos que se encuentra *más allá* del Mundo, en "la otra vida", o bien en revelaciones de personas que habitan más allá del Mundo. También la política puede asumir una orientación soteriológica transmundana, tomando aquí como criterio de transmundaneidad las sociedades políticas formadas por generaciones futuras que vivirán su vida política cuando las generaciones del presente hayan desaparecido.

Pero el espíritu olímpico, ya desde los primeros tiempos de Coubertin, pero sobre todo a raíz del derrumbamiento de la Unión Soviética, es decir, en la década del COI de 1990, fue redefinido como *filosofía de vida*, insistiendo muy principalmente en que no quería anunciarse como una nueva religión, o como una nueva política. Quería mantenerse precisamente a distancia de las religiones soteriológicas y a distancia de las políticas soteriológicas. Otra cosa es que las Iglesias y los Estados vieran

Material protegido por derechos de autor

en las nuevas orientaciones del olimpismo aliados valiosísimos para reforzar sus planes y programas inmediatos (mundanos, por tanto) de "reconciliación" con los trabajadores y los jóvenes cada vez más alejados de Dios, o para asegurarse el distanciamiento de los jóvenes y de los trabajadores, al menos en las cada vez más largas horas de ocio, de la violencia o de la droga.

No es esta la ocasión para profundizar en esta materia. Tan solo queremos reafirmar la necesidad de que los promotores del espíritu olímpico confronten los resultados de sus planes y programas soteriológicos (de su "humanismo deportivo") con los resultados de otros planes y programas soteriológicos no mundanos y, sobre todo, no deportivos o atléticos.

Sólo mediante esta confrontación podremos formarnos un juicio acerca del verdadero alcance relativo de estos movimientos soteriológicos, evitando tanto el supuesto de que el único camino de salvación que queda a los hombres es el olimpismo, como el supuesto de que la soteriología olímpica acaso no fuera otra cosa sino una variación de soteriologías universales, o de alguna de sus corrientes, como pudiera serlo la *New Age*. Es decir, que el seguimiento en unos juegos olímpicos o en un mundial de fútbol de un grupo de atletas victoriosos, o de un equipo ganador en las distintas etapas de la competición, es enteramente comparable al seguimiento que las sectas (*fans* de Bob Dylan o de One Direction) llevan a cabo todos los años concentrándose por decenas de miles en distintas estaciones de las giras de sus ídolos.

Y quien habla de las sectas soteriológicas (no religiosas ni políticas) de algunos cantantes y conjuntos podría hablar también de las sectas soteriológicas espiritistas o energetistas de la "energía crística", o de las sectas ecológico-teológicas (Gaia, Pachamama…), o de las sectas holográficas de uno-todo.

Material protegido por derechos de autor

§4. *La idea de deporte no es antigua, sino coetánea a los orígenes medievales de ese término*

Hemos pretendido demostrar que la "filosofía del deporte" o, si se prefiere, la conexión entre el "deporte" y la "filosofía", no es una conexión tardía o débil, como si el deporte (incluso los deportes olímpicos) fueran un "tema menor" para la filosofía, un tema al cual sólo se acude cuando ya se han agotado los "grandes temas", en torno a los cuales ha girado lo que llamamos filosofía genitiva, o "filosofía de" (ya fuera en el sentido del genitivo objetivo, ya fuera en el sentido del genitivo subjetivo): la religión ("filosofía de la religión"), el derecho ("filosofía del derecho"), la ciencia ("filosofía de la ciencia"), el Estado ("filosofía del Estado"), la guerra ("filosofía de la guerra"), la cultura ("filosofía de la cultura"), la educación ("filosofía de la educación") —que han constituido sucesivamente los asuntos de estos cursos de verano de filosofía—. La "filosofía del deporte" no habría por qué alinearla con otras filosofías genitivas marginales, como pudieran serlo la "filosofía de la coquetería" de la que hablo G. Simmel, o la "filosofía de los tomates" (de la época del presidente Mao). Por el contrario, creemos haber demostrado suficientemente que la filosofía está vinculada al deporte (incluso a los deportes olímpicos) desde sus mismos orígenes griegos. Y si esta conexión se afloja en la época del cristianismo (cuando el emperador Teodosio prohíbe los Juegos Olímpicos, al parecer por inspiración de San Ambrosio), ¿cómo negar la influencia del espiritualismo cristiano en el proceso de desviación del interés por los cuerpos humanos o por la cultura física (reservando este interés a la medicina) para concentrarse en los grandes asuntos meta-físicos, trascendentales, en función de los cuales el interés por el deporte podrá llegar a parecer una frivolidad? "Quiero ocuparme de Dios y del Alma. ¿De nada más? De nada más en absoluto", decía San Agustín.

Sin embargo, es innegable que el interés por el cuerpo, por su salud y control, no puede desaparecer jamás, y que incluso

Material protegido por derechos de autor

desde la perspectiva trascendente instaurada por el cristianismo, el cuerpo humano llegó a ser, paradójicamente, asunto central desde un punto de vista práctico. A fin de cuentas, el "dogma de la Encarnación" sigue siendo el dogma más característico del Cristianismo (frente al judaísmo y al islamismo); pero, según este dogma, es la misma Segunda Persona de la Trinidad la que se une hipostáticamente (sustancialmente) con el cuerpo de Cristo. La misma misión salvadora de Cristo se nos ofrece a través del dogma de la "resurrección de la Carne", en cuanto contradistinto al dogma de la "inmortalidad del Alma". Y el sacramento de la Eucaristía, central en la religión católica, mantiene la *presencia real de Cristo* en el pan corpóreo y en el vino consagrado, también corpóreo.

El cristianismo nunca sacó del primer plano este su interés por el cuerpo humano. Ni siquiera en la época moderna, en la cual el dualismo cartesiano sugirió una conexión no sustancial entre la sustancia espiritual y la sustancia extensa, sin perjuicio de subordinar siempre el cuidado del cuerpo (y todo cuanto pudiera tener relación con el deporte) al cuidado del espíritu.

Por último, en la época contemporánea (que, para el curso histórico del deporte suele estar representada por la llamada "restauración del espíritu olímpico", tal como la formuló el barón de Coubertin en 1894, dos años antes de los primeros Juegos Olímpicos modernos, Atenas 1896), la conexión interna entre la filosofía y el deporte volvió a reconocerse o a postularse (aunque fuera, como hemos dicho, para alejar el espíritu olímpico de la religión o de la política), en el proceso de consolidación del Comité Olímpico Internacional, especialmente en los años de la Guerra Fría, en la época en la cual la experiencia de los Juegos Olímpicos nazis o del deportivismo soviético, habían lanzado el "espíritu del olimpismo" hacia los mismos cauces del partidismo político, que se consideraban incompatibles con la democracia representada por el nuevo Imperio de los Estados Unidos, emergente tras la Segunda Guerra Mundial

Material protegido por derechos de autor

y el derrumbamiento del bloque comunista. Coubertin, en un discurso radiado desde Berlín en 1939, ya había intentado distinguir el antiguo olimpismo griego, vinculado a la religión antigua, del olimpismo moderno, que ya no sería una religión olímpica pero sí una "nueva religión". Un cierto fundamentalismo deportivo fue apoderándose de los dirigentes del COI, ocupados por la remodelación definitiva de la Carta olímpica. Como ya hemos dicho, bajo la inspiración de Avery Brundage, el 19 de septiembre de 1990 el presidente del COI, José Antonio Samaranch, anunció los *principios fundamentales* del olimpismo actual, redefiniendo el olimpismo como "una filosofía de vida". En 1995, derrumbada ya la Unión Soviética, el COI declaró que "la práctica del deporte es un derecho humano". Pero en el nuevo olimpismo del COI, cualquiera que fuera la autoridad que se le reconozca, es evidente que la conexión entre el deporte olímpico y la filosofía estaba asegurada. Porque ahora no se trataba siquiera de reconocer una conexión entre instituciones exteriores entre sí —olimpismo, filosofía— sino en anunciar que el olimpismo es, *él mismo,* una filosofía de vida, en el sentido genitivo subjetivo que atribuimos a esta expresión (remitimos a nuestro opúsculo *¿Qué es la filosofía?*, Pentalfa, Oviedo 1995).

Ahora bien: sin perjuicio de la conexión entre los deportes olímpicos, o los deportes en general, y la filosofía, lo cierto es que no podemos hablar hoy, ni siquiera desde una perspectiva histórica, de una doctrina filosófica explícita del deporte, en el plano de la filosofía genitiva en sentido objetivo. Durante el olimpismo clásico no puede hablarse, en efecto, de una doctrina filosófica de los Juegos Olímpicos, puesto que la concepción religiosa de las Olimpiadas (como conexión vinculada al culto a Zeus o a Apolo) no es en ningún caso una filosofía, sino una mitología, y las abundantes referencias de tantos filósofos clásicos al deporte —por ejemplo, las doctrinas morales o éticas que vinculaban la virtud a la superación de los obstáculos,

Material protegido por derechos de autor

tomando a Hércules como símbolo: "nada hubiera sido Hércules sin los leones"— son textos éticos o morales que toman ejemplos de atletas deportivos, antes que filosofía del deporte.

La misma idea de deporte se configuró en la Edad Media, asociada a un término provenzal, *de-portare*, que aludía, al parecer, a la salida de los marineros del barco que atracaba en un puerto, y que les permitía disfrutar en él de una libertad que no podían tener en el mar. Una idea asociada a un modo de vida que tenía que ver con una "filosofía de la liberación" de las "jaulas" en las cuales el curso de los acontecimientos habría encerrado a los hombres en "prisiones" diversas —el trabajo agrícola o artesanal, propio de los siervos de la gleba, la milicia, el Estado o la política cortesana—. La misma idea de deporte alcanzaba sin duda un horizonte filosófico mediante la idea negativa de "libertad de". Y esta es la idea que la lengua inglesa tomará de la lengua provenzal, al acuñar el término *Sport*, la idea que todavía en la España del siglo XIX utilizó Galdós para exaltar la "liberación de los hombres de su vida ciudadana, mediante la visita al campo". Pero esta concepción del deporte (*Sport*) como "liberación" tampoco puede considerarse como contenido doctrinal específico de una filosofía del deporte, porque esta libertad-de también se alcanzaba a través de la oración (recordamos aquí el milagro cuarto de Nuestra Señora, de Berceo, en donde "deporte" significaba, al parecer, en boca de la Virgen, antes la vida gozosa en el Cielo que la vida divertida en la Tierra, a la que el clérigo, asaltado por achaques y dolencias, aspiraba).

Y si nos atenemos al olimpismo moderno, entendido por el COI como "filosofía de vida", tampoco podemos considerar a esta "filosofía de vida" como una filosofía del deporte, sino como una ideología, puesto que tal "filosofía de vida" depende, desde luego, del *ejercicio* del deporte, es decir, de una práctica o, según algunos, "praxis revolucionaria" (que eventualmente asumirían las nuevas generaciones entregadas "a exaltar y

Material protegido por derechos de autor

cambiar en un conjunto armónico las cualidades del cuerpo, la voluntad y la mente"). Asociando el deporte con *cultura* y *educación*, el olimpismo se proponía crear un estilo de vida basado en la dignidad del esfuerzo, en el valor educativo del buen ejemplo y en el respeto a los principios éticos fundamentales y universales (COI, *Principios fundamentales,* 1990, 2).

Pero si no fluye la vida efectiva del olimpismo, tampoco podrá hablarse de una filosofía de vida olímpica, salvo ideológicamente, como hemos dicho, en un intento de alejarse de la religión y de la política. Y en el supuesto de que estos principios filosóficos del olimpismo (los principios del "humanismo deportivo") arraigasen en millones de personas consagradas, por motivos puramente éticos (no profesionales), cabría decir que estos millones de personas en todo el mundo habrían alcanzado una filosofía de vida enfrentada a la filosofía del comunismo soviético o a la del racismo nazi. Una "filosofía de vida" vinculada a una sociedad no propiamente política (en ella no hay coacción) ni religiosa, sino "civil" o "moral". Una comunidad que se parece más al budismo, en cuanto designación de la comunidad de los millones de individuos (trescientos millones, quinientos millones) consagrados enteramente no a algún objetivo político o religioso, sino a la práctica de una moral esforzada, en proceso incesante de superación, que sólo busca su perfeccionamiento, a través, sobre todo, del control de su cuerpo (alimentación selectiva, yoga, &c.).

Ahora bien, esta comunidad no existe, y las declaraciones del COI a partir de 1990 no pueden confundirse con una "filosofía de vida" sino, a lo sumo, con un *proyecto* de organización de una vida filosófica en los términos del humanismo deportivo.

Según esto, el discurso radiado de Coubertin desde Berlín, el año que comenzaba la Segunda Guerra Mundial, podría ponerse en correspondencia con el Sermón de Benarés, en el cual Buda, el iluminado, expuso las cuatro nobles verdades. Pero sería absurdo confundir el Sermón de Benarés con el

Material protegido por derechos de autor

budismo. Buda tuvo que emprender durante cuarenta años una constante peregrinación, tuvo que atender a sus discípulos, cada vez más numerosos, en las tierras de la India y el Nepal, tuvo que apoyarse en sus discípulos más genuinos como Saliputra y, sobre todo, Ananda; tuvo que organizar la vida cotidiana de esas comunidades o sectas en crecimiento, y no ya para enfrentarse ("políticamente") a otras, sino para conseguir la supervivencia efectiva; habría que atender a la meditación por las mañanas, a la colecta de limosnas, a la comida frugal (un tazón de arroz cocido), a la siesta y después a las conversaciones de los discípulos con el Iluminado. Hasta su último día (acaso el 480 antes de Cristo) Buda, cada vez más débil, mantuvo su "filosofía de vida".

Más tarde, el budismo, como filosofía de vida, pudo ya encomendarse a los discípulos, que tenían que asumir las tareas de la organización de los monjes y de las monjas budistas en conventos, el control sobre las consecuencias de las diferentes interpretaciones de la doctrina, &c.

Es obvio que la filosofía de vida olímpica propuesta desde 1990 por el COI, no sigue un curso siquiera parecido al que siguieron o siguen las organizaciones de la filosofía de vida del budismo. Acaso los miembros del COI tienen demasiado cerca el modelo político de instauración del humanismo deportivo de los nacionalsocialistas o de los soviéticos; sin descartar las directrices del camarada Elola Olaso, del camarada Samaranch y del ideólogo jesuita José María Cagigal. El COI no puede hacer otra cosa sino limitarse a diseñar la utopía de las "comunidades del humanismo deportivo", valiéndose de los apoyos más diversos, pero principalmente de los apoyos de los Estados, interesados en la educación premilitar, en el control de las horas libres de los trabajadores, en el "orden público" y en la organización de las olimpiadas modernas, que les reportan beneficios políticos o económicos.

Dicho de otro modo: sin perjuicio de la conciencia práctica de las Olimpiadas, los Juegos Olímpicos y las competiciones

Material protegido por derechos de autor

nacionales y mundiales de todo tipo, en las que regular y continuamente se compite para obtener medallas, iluminadas por todas cadenas de televisión del mundo, podemos concluir que hoy día, en la fecha de nuestro curso de filosofía del deporte de 2014, carecemos de una filosofía del deporte. Más aún, no sabemos en absoluto qué sea el olimpismo o el deporte. Tan solo sabemos que existen algunos puñados de jóvenes, generalmente becarios directos o indirectos del COI, que se entrenan para futuras competiciones, que se acogen a esta "filosofía de vida" bajo la ficción de prepararse, no profesionalmente, para intervenir, por "vocación pura", en los próximos Juegos Olímpicos.

§5. *Sobre el Universo como* "campo" de la filosofía

¿Y cómo es posible reconocer la variedad y multiplicidad de proyectos de una filosofía del deporte a la vez que afirmamos que no disponemos de una doctrina filosófica, capaz al menos, de enfrentarse a otras doctrinas filosóficas antagonistas?

La razón, nos parece, es que cuando hablamos de "variedad de proyectos de filosofía del deporte", en realidad estamos hablando de cosas muy distintas, es decir, estamos tomando la filosofía en un sentido vago, puramente metafísico o metafilosófico, que permite acoger todo tipo de concepciones idealistas, espiritualistas, psicologistas o sociologistas bajo el rótulo de filosofía del deporte. Por ello, lo que pretendemos en este curso es fijar una concepción de la filosofía más precisa, desde las coordenadas del materialismo filosófico. Y no porque desconozcamos (o no demos la debida beligerancia) a determinadas concepciones no materialistas de la filosofía, sino porque la *dialéctica* entre las diversas acepciones de la filosofía deportiva exige *tomar partido* por el materialismo o por el espiritualismo. Pero la toma de partido, dialécticamente, rechaza el concordismo y la equiparación tolerante de todas

Material protegido por derechos de autor

las doctrinas capaces de llenar páginas y páginas de revistas o congresos titulados filosofía del deporte.

Por lo demás, nos limitaremos aquí a indicar que, para el materialismo filosófico, la filosofía no es una disciplina particular, al lado de otras, que se defina por un campo o dominio definido del Universo (como pudiera serlo "el conocimiento", "el espíritu", "el alma", "Dios", "la ciencia", "el hombre", "la educación" o "la cultura"). Para el materialismo filosófico el campo de la filosofía es el Universo mismo, el *Mundus adspectabilis* (M_i, en general). Esta es la razón por la cual consideramos inicialmente a la filosofía como *filosofía mundana*, atendiendo al campo en el que se mueve, y no atendiendo a los individuos que filosofan desde el mundo y no desde la academia, que es el criterio que siguió Kant. Suponemos que este mundo contiene múltiples morfologías, estromas o dominios; y que las tecnologías y las ciencias particulares son aquellas capaces de formar *conceptos*, en torno a alguna de estas morfologías o estromas. Solo que estos conceptos no agotan la integridad de los dominios, estromas o morfologías y, en consecuencia, no cabe suponer que tales morfologías sean esencias megáricas. En torno a ellas se establecen diversas tecnologías y ciencias positivas categoriales, cuya confrontación da lugar a Ideas que desbordan los dominios particulares y se extienden a varios o a todos los dominios morfológicos de nuestro mundo.

Ahora bien, lo decisivo es tener en cuenta que las tecnologías o las ciencias categoriales (predicamentales, decía la tradición escolástica), no tienen como misión la "concepción del Universo" (por ejemplo, la concepción biológica del Universo, la concepción física del Universo o la concepción política del Universo). Cuando una tecnología, como ciencia categorial, pretende afirmar, desde su dominio, una determinada concepción del Universo, deja de lado la filosofía y se transforma en una metafilosofía (generalmente, porque se desliza hacia ideas lisológicas que tienen la pretensión no ya

Material protegido por derechos de autor

de englobar todas las demás morfologías, sino de acogerlas o triturarlas). Cuando un teólogo (como Aristóteles) o un físico (como Newton) hablan de la ubicuidad divina, anegan toda posibilidad de reconocer, en una morfología dada, la presencia divina: los templos tendrán que ver con Dios tanto como las selvas, como vio claro el obispo Eustacio de Sebaste ("si Dios está en todas partes, ¿por qué lo encerramos en un templo?"). Si el espacio absoluto es la expresión de la inmensidad divina (como pensó Newton), ¿cómo oponer la gravedad terrestre a la gravedad de la luz o del Sol?

Asimismo, cuando hipostasiamos o sustantivamos algún dominio morfológico determinado (como el hombre, la vida o la cultura), procedemos como si lo pudiéramos considerar de modo opuesto al de la metafilosofía, puesto que en la metafísica (en la sustantivación) el dominio de referencia pretende erigirse en plataforma capaz de acoger a todas las demás.

§6. *Dos palabras sobre la raíz de las dificultades de una exposición filosófica de la idea de deporte desde las coordenadas del materialismo filosófico*

La exposición que sigue sobre el deporte no es lineal, sencilla; es sinuosa, porque las líneas que sigue parecen apartarse excesivamente del asunto, continúan atravesando cuestiones aparentemente muy alejadas (como puedan serlo las cuestiones sobre el *Homo sapiens* o el *presapiens*). Las raíces de estas dificultades las pondremos en la dificultad inherente al rótulo "filosofía del deporte". Sobre todo, la ambigüedad, que no se reduce al tratamiento discursivo, sino que tiene que ver con la valoración misma que cada cual tenga sobre el alcance del deporte y de la relación entre la filosofía con el alcance ontológico del deporte mismo.

Para quien interprete el deporte, y el mismo espíritu olímpico, como una especie de gimnasia que, a lo sumo, ha de

Material protegido por derechos de autor

someterse a las normas de la Medicina, la filosofía del deporte podrá considerarse como una "cuestión menor", aunque afecta a cientos de millones de individuos. Otro tanto se diga si el deporte, y con él los Juegos Olímpicos, se interpretan como meros procedimientos de control político de la población, bien sea en relación con la instrucción premilitar, bien sea con el tratamiento de las multitudes desocupadas en las largas horas no laborables de la sociedad industrial.

La primera ambigüedad con la que nos encontramos es esta: el rótulo "filosofía del deporte", ¿designa algo que no sea una cuestión menor, o bien la filosofía del deporte es una cuestión de primer orden, del mismo rango que la cuestión de la libertad, o la cuestión de la autoconciencia? Pero la calificación de cuestión menor o mayor es ambigua. Se supone que una cuestión que afecta a millones y millones de ciudadanos, no puede ser menor, y que bastaría tomar en cuenta la importancia política y social del deporte o de los Juegos Olímpicos para considerarlos como una cuestión mayor con la cual la filosofía tiene que enfrentarse. Sin embargo, la clasificación de una cuestión filosófica como menor o mayor es ambigua porque no depende solo del número de millones de personas a las que afecta, sino también de la importancia o valoración que estos millones otorgan al deporte.

Para quienes asumen las valoraciones sobre el deporte más o menos próximas a las declaraciones del COI, que consideran al deporte y al espíritu olímpico como a una "filosofía de vida" (o también, como humanismo deportivo), la filosofía del deporte habrá de considerarse, desde luego, como una "cuestión mayor". En efecto, la filosofía del deporte obligará a intentar penetrar en cuestiones relativas a la "condición humana", a su libertad, autoconciencia, sabiduría, y a la confrontación entre el humanismo clásico, aquel al que se refería Cicerón (en su *Pro Archia*, cuando hablaba de las cosas *quae ad humanitatem pertinent*), y el *humanismo deportivo*, humanismo que desborda

Material protegido por derechos de autor

los marcos de la medicina y de la política, y nos pone frente a las cuestiones existenciales más arduas (¿qué es el hombre?, ¿cuáles son sus atributos?, ¿acaso el control de la musculatura estriada no es un asunto más importante que el control de los textos latinos griegos o renacentistas sobre la dignidad del hombre y el humanismo?).

Para quienes no asumen los valores del COI (valores asumidos explícita o implícitamente por la mayoría de los clubs deportivos, federaciones, atletas o deportistas), entonces la filosofía del deporte tendrá que avanzar por otros caminos. Por ejemplo, considerar a la filosofía del deporte (a la del COI) no ya como una filosofía de vida, sino como una mera ideología de carácter mítico, propia de algunos grupos interesados que poco tendría que ver con el humanismo y con la religión, o con la administración del orden público, y mucho con la mera psicología, con la mera sociología, con la mera economía o con la mera política práctica.

Ahora bien, quienes manifiestan desde el principio esa "valoración baja" del deporte, cuestión menor, podrán exponer su filosofía del deporte de un modo sencillo, lineal, ateniéndose simplemente al análisis ideológico de los que defienden una "valoración alta"; por tanto, las cuestiones filosóficas en torno al deporte habrán de considerarse como cuestiones menores, sin por ello subestimar su importancia práctica. La filosofía del deporte no tendría más alcance (filosófico) que la "filosofía del ebola" o la "filosofía de la peste negra", una vez descubierta como causa suya el bacilo de Yersin. Sin embargo, una exposición que parte, como un dato previo, de la "insignificancia" filosófica del deporte y de los Juegos Olímpicos, será considerada, sin perjuicio de su claridad lineal, como ideología apriorística.

Pero cuando tenemos en cuenta los principios que inspiran la alta valoración del deporte y la ideología olímpica, la exposición (aunque su autor comparta la valoración baja del olimpismo), tendrá que asumir un camino dialéctico, es decir,

Material protegido por derechos de autor

tendrá que comenzar analizando los principios que inspiran la ideología olímpica o el humanismo deportivo, y tendrá que intentar triturar estos principios, tomando en consideración, por tanto, las ideas que ellos implican.

Esto le obligará a pasar continuamente de los hechos etológicos o históricos a los principios metafísicos implicados en la ideología olímpica; le obligará a buscar las fuentes de la ideología olímpica, situarse en su perspectiva, reconociendo acaso en ellos su condición de verdadera filosofía, sin perjuicio de llegar a tratarla como una filosofía falsa.

Y aún en el supuesto de que esta exposición de la filosofía del deporte consiguiera sus propósitos, su método ya no podría ser lineal, fácil y abierto, sino enrevesado, difícil y tortuoso.

Material protegido por derechos de autor

Material protegido por derechos de autor

Primera parte

Definiciones en general (no filosóficas y filosóficas) del deporte

§1. *Las definiciones como "cápsulas taxonómicas"*

La *definición* es uno de los *modi sciendi* ("modos de saber") que tradicionalmente se consideraban como característicos de los procesos *dialógicos* (sociales, por tanto) englobados en la idea del "saber" (del saber de los diferentes "pueblos", o "sociedades", o "culturas"), saberes de los que se ocupaban las disciplinas arqueológicas, históricas, etnológicas o antropológicas.

Las definiciones se encuentran, en efecto, delimitadas, tanto en el terreno del saber tecnológico (en el "saber hacer" del alfarero o del hoplita) como en el terreno de los saberes proposicionales o doctrinales, en el ámbito de círculos categoriales conceptualizados (por ejemplo, el saber geométrico que, se dice, Platón imponía como condición a quienes quisieran entrar en la Academia), o en el terreno del llamado saber filosófico, entendido como resultado de un proceso de sistematización de Ideas, procedentes de la confrontación polémica de múltiples conceptualizaciones tecnológicas o científico categoriales que pululan en las diversas sociedades.

Las definiciones son formaciones léxicas a través de las cuales quedan "encapsulados" y dispuestos para ser utilizados,

Material protegido por derechos de autor

saberes mucho más amplios que desbordan, por supuesto, las cápsulas definicionales, pero que son "controlados", en la medida de lo posible, por ellas. Desde esta perspectiva histórica o antropológica, las definiciones desempeñan papeles comparables a los que pueden atribuirse a las *máximas* o sentencias sapienciales ("nada en exceso", de Tales de Mileto), o reglas tecnológicas ("para hacer una escuadra toma una cuerda y haz nudos a tres, cuatro y cinco distancias"), refranes o mantras (en su condición de himnos métricos o suktas, que figuran en los Vedas, como contradistintos a los bráhmanas, en cuanto escritos védicos de formato más libre).

Acaso la especificidad de las definiciones (en cuanto *modi sciendi* dados en los conjuntos de refranes, sentencias, máximas o mantras) pudieran consistir en su condición clasificatoria. Las definiciones serían, fundamentalmente, fórmulas clasificatorias de determinadas morfologías o estromas dados en el Mundo práctico (M_i), mediante las cuales se intentarán localizar las morfologías o estromas definidos (es decir, el *definiendum*) en relación con otros dominios de M_i más o menos amplios; determinando aquello que la morfología en cuestión tiene en común (genéricamente) con otras morfologías del dominio, y lo que tiene de diferente o específico. Las definiciones, entendidas como "cápsulas taxonómicas", son ante todo instrumentos prácticos imprescindibles; en función de ellos podemos hablar, por ejemplo, del lenguaje gramaticalizado de los pueblos primitivos. Pero no pretendemos reducir o resumir a sus límites los saberes que puedan estar circunscritos al dominio de referencia.

Las definiciones pretenden, ante todo, "controlar" o "acotar" los saberes y, muy especialmente, marcar las distancias entre las diferentes texturas gremiales que los cultivan. De este modo las definiciones se erigen, de hecho, en instituciones prácticas de las que disponemos para confrontar las abultadas concepciones doctrinales (nematológicas) que envuelven a las diversas

Material protegido por derechos de autor

morfologías referenciales, evitando tener que entrar, en cada caso, en las selvas conceptuales e ideológicas resultantes de la mera acumulación de saberes.

Las definiciones permiten, por ejemplo, esquematizar (aunque no sin peligro), las gigantescas marañas de conceptos e ideas implícitas en las doctrinas por ellas implicadas. Por ejemplo, cuando definimos el deporte tratando de diferenciarlo de los juegos, reconociendo en primer lugar los componentes comunes genéricos, muchas veces mal formulados (como cuando se dice que juegos y deportes convienen en ser ocupaciones propias del ocio libre, y no del trabajo reglamentado). O bien, cuando se dice que juegos y deportes convienen en ser actividades de los animales en general, siempre que los juegos se consideren como conceptos formales a escala etológica y los deportes como conceptos formales a escala antropológica.

Ahora bien, ¿cómo determinar la naturaleza y los límites de esas "cápsulas definicionales"? La tradición platónica o aristotélica se inclinaba por las fórmulas que ofrecerá más tarde Porfirio (233-304) en su *Isagoge*, una introducción al libro de las categorías de Aristóteles. Basándose sobre todo en el hecho de que las definiciones más eficaces son las que responden a las preguntas sobre el *ser* de la *morfología* del *definiendum* (ser o morfología que buscaría ser definida mediante su *esencia*), la concepción tradicional de la definición podría resumirse diciendo que la definición es la respuesta a la pregunta "¿qué es?". Y la respuesta consistirá en representar la *esencia* de la cosa.

La pregunta "¿qué es el hombre?", tendría como respuesta su definición esencial: "el hombre es el animal racional". De ahí el alcance taxonómico, clasificatorio, de la definición esencial. Su estructura gramatical podría reducirse al caso de las estructuras propias de una proposición enunciativa en la que figure el sujeto (el *definiendum*, "hombre") y los predicados esenciales (o géneros afines, no precisamente próximos, puesto que también

Material protegido por derechos de autor

los géneros remotos pueden entrar en la definición), unidos por la cópula *est*. Cópula que, según la tradición escolástica más generalizada, manifestaba el tipo de identidad establecida entre el predicado (dado en la *definitio*) y el sujeto (dado en el *definiendum*). Porfirio había distinguido cinco predicables (γένος, género; είδος, especie; διαφορά, diferencia específica; ϊδιος, propio; y συμβεβηκός, accidente) y un sujeto. Aristóteles, atendiendo ante todo al "álgebra silogística" (*Tópicos,* I, 4) y tomando como criterio la convertibilidad o inconvertibilidad del predicado y sujeto, había distinguido el caso en el cual el predicado atributivo es convertible con el sujeto (lo que se corresponde con la definición que expresa la *esencia* del sujeto) y los casos en los cuales no es convertible. Entonces, si la propiedad era parte de la definición del sujeto, estaríamos ante un género o ante una diferencia; si no era parte del sujeto, sería un accidente (que, o bien derivaría de la esencia —accidente propio, cuarto predicable— o no derivaría —accidente quinto predicable—). Pero Porfirio dejó de lado el criterio aristotélico de la convertibilidad y se atuvo a la identidad entre el predicado y el sujeto, que se suponía expresada por la cópula *est*, diferenciando lo que la lógica de clases posterior llamaría *pertenencia* o *inclusión*, y considerando a la *especie*, entre las cinco voces, como un predicado diferente más. De este modo la definición esencial venía a ser concebida como resultado de la composición del género y de la diferencias.

Esto abría dificultades insuperables, como las que denunciaría en 1597 un catedrático de la Universidad de Osuna, Fray Diego de Zúñiga: si la especie se reduce a la composición del género y la diferencia, la especie ya no tendría por qué figurar como predicable, sino como sujeto de la predicación. Por otra parte la diferencia específica no tendría por qué agregarse al género, próximo o remoto, sino a un género afín, es decir, capaz de establecer las composiciones del género y la diferencia que, obviamente, debían estar derivadas internamente del género

Material protegido por derechos de autor

afín. Esto se veía muy claramente al analizar alguna definición concreta, como la famosa fórmula que Diógenes el cínico ofreció interpretando la definición que Platón había dado del hombre: δίπουν ἄπτερον, *bípedo implume*. Diógenes el Cínico (según el relato de Diógenes Laercio) habría llevado un gallo sin alas (áptero), o sin plumas, y arrojándolo al suelo habría afirmado: "Este es el hombre de Platón." Pero Aristóteles ya había triturado la definición de hombre de Diógenes Laercio al advertir que la diferencia (áptero o implume) que se añade al género (δίπουν, bípedo) debe constar como una diferencia de la diferencia, interna al género. En el caso del bípedo implume el predicado genérico (bípedo) y esencial (si el hombre se define entre los diversos animales por la bipedestación) es el que debe seguir dividiéndose según criterios afines o pertenecientes al género bípedo, lo que ocurriría, por ejemplo, si bípedo se divide en pies con dos dedos o tres dedos; es decir, en diferencias que afectan al bipedismo, en relación de tal, y no diferencias genéricas como tener plumas o no tenerlas. Porque estas diferencias no afectan a los pies del animal bípedo, sino también a otras partes de su organismo. Pero añadir al género bípedo la diferencia áptero o implume (que no afecta directamente a la bipedestación) es suponer que esa bipedestación genérica es el verdadero núcleo de la esencia del hombre, apto para recibir cualquier tipo de predicado, olvidando que acaso la importancia de la bipedestación humana no resulta formalmente de ella sino de su consecuencia indirecta, la de dejar las manos libres para manipular sobre superficies distintas del suelo, es decir, sobre mesas.

Otro tanto habrá que decir de la definición del hombre que ofreció Linneo (*Homo sapiens*), en donde es el hombre, y no el animal porfiriano, el que figura como un género *presapiens* (cuyas especies Linneo identificó con las especies "salvajes" *ferus, trogloditae,* &c.). Pero *sapiens* fue entendido por Linneo a través de la fórmula del oráculo de Delfos, como "el ser que

Material protegido por derechos de autor

se conoce a sí mismo". Desde el punto de vista "sintáctico" (gramatical proposicional), el *Homo sapiens* de Linneo parece mantener una estructura proposicional similar a la que le dio Porfirio, *animal racional* (ζώον λόγον έχον). En la definición de Linneo, *Homo* es el género (que contiene especies *presapiens*) y *sapiens* es la diferencia específica (algunos paleontólogos actuales vienen a poner, en ejercicio, no en representación, una correspondencia entre *Homo presapiens* y *Homo antecessor* de Atapuerca, o entre *Homo presapiens* y *Homo neandertal*; y entre *Homo sapiens* y *Homo cromañón*).

Siglos después de Linneo los paleontólogos, arqueólogos, etnólogos o antropólogos, fueron incrementando el número de variedades de *Homo sapiens L.*, y creyeron necesario recurrir a la misma diferencia específica linneana, de modo redundante: *Homo sapiens sapiens* (fórmula inicialmente interpretada para diferenciar el *Homo sapiens neanderthalensis* del *Homo sapiens* de Cromañón); pero la confusión se mantiene hasta tanto no se ofrezcan criterios gnoseológicos para diferenciar el neandertal del cromañón, pues todavía hoy se discute si la diferencia hay que establecerla a escala paleontológica o a escala arqueológica (el criterio, muy utilizado, de las pinturas rupestres atribuidas generalmente al cromañón es, antes que un criterio paleontológico un criterio arqueológico; y, sin embargo, recientes descubrimientos en Gibraltar, atribuyen al neandertal unos "dibujos simbólicos" con los que se pretende probar que los hombres de neandertal ya eran "seres pensantes"). Con la redundancia *sapiens sapiens* violaban la regla que prescribía la subordinación de la nueva diferencia a la diferencia anterior (la "diferencia de la diferencia" de la que hablamos en el caso del bípedo implume); y ocultaban la nebulosa diferencia entre el *Homo sapiens* de Linneo y el "hombre pensante" de los antropólogos-psicólogos mentalistas. Y se dieron cuenta, cuando comenzaron a distinguir diversidades *subespecíficas* en la diferencia *sapiens* (del *Homo sapiens L.*). Diferencias

Material protegido por derechos de autor

subespecíficas que, por cierto, no tienen mucho que ver formalmente con los desarrollos de la idea délfica del sapiens linneano, es decir, con un incremento del *nosce te ipsum*. En su lugar ensayaron diferencias "empíricas", recogidas en diversos registros paleontológicos o arqueológicos, y las interpretaron como ligadas al desarrollo lineal del *sapiens* délfico, diferencias tales (que recaen sobre el sujeto genérico *Homo*, o incluso sobre *animal*) como *Homo faber, Homo habilis,* animal cultural, animal dominador del fuego, *Homo loquens, Homo politicus, Homo athleticus,* &c.; pero sin explicar cómo estas diferencias podrían derivarse precisamente de la supuesta "sabiduría apolínea" del *Homo sapiens L.*, olvidando además que las diferencias tales como *habilis, ludens* o *cultural*, ni siquiera podrían considerarse como diferencias específicas de *Homo sapiens L.*, puesto que también muchos animales *raciomorfos* reciben esos predicados.

§2. *Definiciones enumerativas, definiciones esenciales y "circuitos definicionales"*

Ahora bien: las diferencias esenciales de las definiciones de Porfirio, en cuanto esencias específicas, se constituyen como totalidades distributivas (𝕋), nomotéticas, predicables de cada uno de los individuos. Un término, *in-dividuo,* con el cual Boecio tradujo al latín el término griego *á-tomo* (no divisible), como pudieran serlo las sustancias primeras de Aristóteles.

Las definiciones esenciales recuperaban de este modo el estatus sustantivado que Platón había dado a sus *arquetipos, paradigmas* o "esencias uránicas". Muchos escolásticos concluían de aquí que no serían posibles las definiciones *idiográficas*, porque los individuos no se definen por una nueva sub-especificación de la especie (salvo que se tome en consideración la *haecceitas* como tal). Supuestas estas esencias uránicas, no habrá ciencias de los individuos, como pretendieron

Material protegido por derechos de autor

Windelband o Rickert al postular unas ciencias idiográficas que se referirían a los singulares naturales o históricos (tales como el Sol o los Papas del Renacimiento). En todo caso, la idea de unas "ciencias idiográficas" rompía la unidad de la idea aristotélica de ciencia, e ignoraba la universalización que, a través de la repetición del referencial, podría corresponder a cada individuo al ser vinculado sinalógicamente a diferentes individuos (determinables en sistemas de coordenadas cartesianas).

Lo decisivo en este punto es tener presente la distinción (en el momento de establecer los tipos de definición) entre los géneros rectos, o envolventes distributivos (en especies o en individuos), propios de las definiciones porfirianas, y los géneros oblicuos, o atributivos (según conexiones diferentes respecto de términos idiográficos). "Animal racional" es una definición esencial porfiriana, que se funda (partiendo de la morfología o estroma heredado "ser de figura humana", distinto de las aves o de los insectos) en la reducción subsuntiva del hombre en la animalidad. Decisión que, de hecho, habría sido respetada por Linneo al incluir al hombre en el "Reino animal".

Pero acaso cabe referir también hombre, no ya a otras morfologías *rectas* (subsuntivas o envolventes), sino a determinadas morfologías *oblicuas*, como cuando consideramos al hombre como un género plotiniano, que se define por las conexiones de descendencia que mantiene con otros animales antecesores suyos. O también con las conexiones del *Homo sapiens* con determinaciones morfológicas no distributivas sino atributivas, históricas (como pudieran serlo la dominación del fuego o la constitución o *systasis* de las ciudades situadas en las orillas del Indo, del Eufrates o del Nilo, y, por supuesto, la institución del deporte, tema de este ensayo).

Las *esencias porfirianas*, en principio consideradas como fijas y eternas (género + diferencia), *omne vivum ex vivo*, se contradistinguirán de las *esencias plotinianas* evolutivas y cambiantes (núcleo + cuerpo + curso). Pero estas esencias

Material protegido por derechos de autor

pueden ser idiográficas. (Por ejemplo, series evolutivas singulares de organismos vivientes, como es el caso de la *Ensatina eschscholtzii* californiana.)

Sin embargo la distinción entre esencias rectas (porfirianas, envolventes) y oblicuas (plotinianas) no es tan sencilla, puesto que esta distinción suele ir asociada a otras muy importantes, como pueda serlo la distinción entre *conceptos* e *ideas*, o entre *conceptos o ideas lisológicas* y *conceptos o ideas morfológicas*.

Supongamos las morfologías o estromas poliédricos (morfologías de cuerpos sólidos de nuestro entorno pragmático), uno de los dominios más variados en M_1, y a la vez susceptibles de ser organizados taxonómicamente. En la Academia platónica se habían identificado ya los llamados cinco cuerpos platónicos, es decir, morfologías específicas del género "poliedro regular" y, al parecer, se había alcanzado el conocimiento de que ya no cabía añadir, como sexta especie del género "poliedro regular", al decaedro regular. Las cinco especies consabidas eran estas: tetraedro, cubo o hexaedro, octaedro, dodecaedro e icosaedro. Ante un cubo (moldeado a partir de una pella de barro, o tallado de una roca) la pregunta, "¿qué es esta figura?", tiene su respuesta con una definición esencial de tipo porfiriano: "genéricamente es un poliedro regular, que se caracteriza específicamente por tener seis caras, ocho vértices y dieciséis aristas". Es decir, satisface, como todo poliedro regular, la ley de Euler (C+V=A+2). Lo mismo podríamos decir de las otras especies del género "poliedro regular": el tetraedro [C(4)+V(4)=A(6)+2]; el octaedro [C(8)+V(6)=A(12)+2]; el dodecaedro [C(12)+V(20)=A(30)+2] o el icosaedro [C(20)+V(12)=A(30)+2].

Ahora bien, estas definiciones ni siquiera valen como resumen de la doctrina topológica de los poliedros regulares; ni siquiera dan la razón por la cual no es posible introducir topológicamente el decaedro regular. Sin embargo, la "cápsula definicional" de las diferentes especies de poliedros regulares

Material protegido por derechos de autor

permite confrontar unas morfologías específicas con otras morfologías del mismo o de distintos géneros.

Desde un punto de vista sintáctico (lógico gramatical pragmático) las cápsulas definicionales pueden considerarse (y así se consideraron tradicionalmente) como proposiciones de *tertio adjacente* (*S est P*), en las cuales el papel del sujeto S es desempeñado por el *definiendum* (D), el papel del predicado P es desempeñado por la *definitio* (d), mientras que la cópula *est* expresa la igualdad, según otros la identidad, entre D y d. Así es como Kant interpretaba todavía la proposición aritmética "7+5=12", considerando a "7+5" como sujeto, y a "12" como predicado. Por lo demás, el análisis kantiano quedó acaso ridiculizado por la Lógica de relaciones, para la cual el predicado de aquel juicio aritmético es "=", mientras que los términos son "7", "5" y "12"; la operación "+" es la que transforma los términos "7", "5" en "12". Si el juicio "7+5=12" no está en función (como pensaba Kant) de ciertas operaciones "mentales", sino de ciertas operaciones "quirúrgicas", entonces el juicio puede considerarse sintético y no meramente analítico.

En cualquier caso, este análisis formal algebraico de la definición (D⇔d) es muy genérico y, de hecho, hay que tener en cuenta la materia involucrada en los términos (es decir, la morfología de los referenciales de D y de d). Advertimos que la inseparabilidad de las formas algebraicas y de la materia involucrada en ellas no la interpretamos aquí como si la materia fuera un contenido empírico o sensible, y como si las formas fuesen materia inteligible. Esta interpretación (sensista o intuicionista) presupone el dualismo epistemológico S/O y, por tanto, exige interpretar las definiciones como procesos psicológicos ("mentales", "cognitivos") mediante los cuales los "sujetos" sensibles transforman sus sensaciones en objetos inteligibles.

Desde las coordenadas del materialismo filosófico, más próximas al operacionismo, la oposición (S/O) será sustituida

Material protegido por derechos de autor

por la distinción entre las operaciones de los sujetos corpóreos operatorios (con objetos extrasubjetivos) y las morfologías objetivas, que se componen o se dividen por los sujetos operatorios. De otro modo: la definición supone operaciones "quirúrgicas" sobre objetos corpóreos, y deja de lado las operaciones mentales (tales como los "actos de la mente", conceptos, juicios o raciocinios). La interpretación algebraica de la definición (D⇔d) tiene capacidad para recoger las llamadas definiciones nominales o léxicas, por ejemplo, interlingua (como cuando el diccionario español-alemán define *Hombre* por *Mensch*: "Hombre es Mensch"); definición que deja fuera la intrínseca complejidad de los procesos definicionales, en tanto estos están involucrados en la materia operable.

Desde este punto de vista se nos hace necesario distinguir dos contextos a través de los cuales pueden proceder las definiciones.

I. Un contexto que llamaremos *horizontal o connotativo*, a saber, el contexto desde el cual "juega" el definiendum D en cuanto involucrado en d. En este contexto D se vincula a una totalidad sinalógica, de tipo T, compuesta por un acervo connotativo (o intensión) definicional. Acervo connotativo que, en las definiciones porfirianas esenciales, estaba analizado como un conjunto de las partes de la connotación o predicables de D, tales como género, diferencia específica, propio y accidente, de los que hemos hablado.

Si, por ejemplo, como materia definida D tomamos a los "Apóstoles", el contexto horizontal contenido por predicados tales como "docena" (los "Apóstoles son una docena"), la definición se refiere a los pescadores de Galilea en cuanto mensajeros de las doctrinas cristianas. El carácter de totalidad T de este contexto horizontal se manifiesta bien en el predicado "docena", que afecta a los Apóstoles sinalógicamente, en sentido colectivo, pero no los afecta diairológicamente, en sentido distributivo (de ahí el famoso silogismo sofístico:

Material protegido por derechos de autor

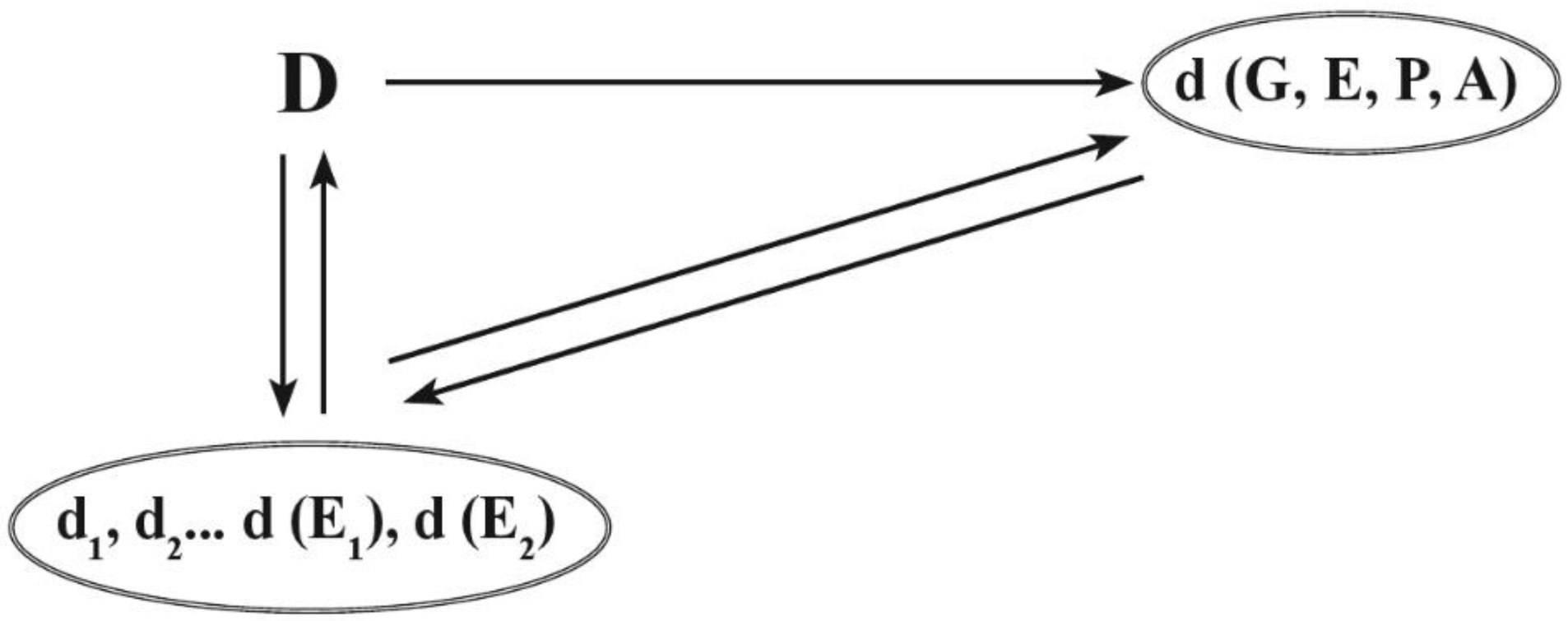
"los Apóstoles fueron una docena, Pedro fue apóstol, luego Pedro fue una docena").

Por lo demás es evidente que los predicados d de la definición D⇔d, son sólo los cuatro predicados citados en el sistema porfiriano; en este sistema, además, los predicados definidos son rectos, es decir, envolventes, porque nos remiten a morfologías genéricas envolventes como puedan serlo la morfología animal respecto de la morfología hombre. Pero cabría reconocer también predicados oblicuos, que quedasen fuera de las cuatro capas esenciales, tales como los predicados plotinianos que se atribuyen a D, no como envolventes sino oblicuamente, como cuando se define al hombre como descendiente del padre Adán, o del pitecántropo o del *Homo antecessor*.

II. Un contexto que llamamos vertical, denotativo o extensional, a saber, el contexto de D constituido por una totalidad distributiva $\mathbb{T}$ presente en las definiciones porfirianas por los individuos (tales como Sócrates, Platón o Mitrídates) o bien por las diferentes especies diairológicas constituidas en esta totalidad, tales como cada una de las razas humanas de Linneo o de Blumenbach.

En su contexto vertical o denotativo, D forma parte de una totalidad diairológica, construida a partir de los referenciales de la definición, y que reproducen distributivamente la especie E, sujeto de la definición. Esta es la razón por la cual las definiciones denotativas implican un dialelo o circularismo más o menos grave. Si afirmamos "los griegos son hombres" y "los bárbaros son hombres", presuponemos que los griegos y los bárbaros poseen ya predicados mediante los cuales definimos connotativamente a los hombres en general.

Material protegido por derechos de autor



Esquema de "circuito definicional" porfiriano

D = *Definiendum*. d = *definitio*. G = Género. E = Especie. P = Propio. A = Accidente quinto predicable. d_1, d_2... = dominios extensionales individuales. d (E_1), d (E_2)... = dominios extensionales específicos.

En el caso de los Juegos Olímpicos de la antigüedad: la definición extensional (por enumeración) del pentatlón se corresponden prácticamente con la descripción que Homero ofrece en el canto XXIII de *La Iliada*, a título de la narración de episodios de los funerales de Patroclo: carreras de carros, carreras de caballo, pugilato (versos 650-655), lucha (versos 700-735), carrera pedestre, lanzamiento de disco (versos 825-845), tiro de arco, tiro de jabalina, &c.

Ahora bien, esta correspondencia extensional, ¿autoriza a considerar como ideas globalizadoras, envolventes y equivalentes, a los episodios de los funerales de Patroclo y al pentatlón olímpico? Sin duda no. Pero estas correspondencias suscitan cuestiones sobre la estructura lógica de la diferencia entre las definiciones denotativas y las definiciones connotativas.

El "circuito definicional" es, por naturaleza, un esquema formal, pero que presupone dados unos materiales morfológicos que quedan siempre fuera de su control. Sólo cuando está ya delimitada una morfología que puede ser tomada como referencial, involucrando materialmente al *definiendum* D,

Material protegido por derechos de autor

podemos proceder a una definición esencial porfiriana; pero esta delimitación de morfologías materiales involucradas no está siempre asegurada.

Ejemplos abundantes más recientes nos los proporcionan los deportes *multidisciplinares*, resultantes de combinaciones de deportes *unidisciplinares*, como puedan serlo el lanzamiento de discos, el lanzamiento de jabalinas o el ciclismo. "Biatlón" y "Duatlón" son deportes bidisciplinares. El biatlón es deporte de invierno ("consagrado" en los Juegos Olímpicos de Squaw Valley de 1960) compuesto de dos "disciplinas" bien diferentes y cuya conexión carece de fundamento interno (sólo cabe buscarlo en el exterior), a saber, el esquí de fondo y el tiro con rifle. Los "biatletas" pueden elegir, por lo demás, diversas especialidades (sprint, persecución, salida en masa, relevos…). Por su parte, el duatlón combina dos disciplinas deportivas (que tampoco tienen conexión interna), atletismo y ciclismo. El "triatlón" es deporte individual de resistencia que combina tres disciplinas deportivas: natación, ciclismo y carrera a pie. Esta combinación (resultante sin duda de circunstancias exteriores a cada una de ellas) fue reconocida como deporte olímpico en los Juegos Olímpicos de Sidney de 2000, y es considerada como uno de los deportes multidisciplinares más duros.

Los deportes multidisciplinares se definen denotativamente, pero sin dejar de lado un sentido atributivo-intensional. En estos casos, la definición denotativo-atributiva es la más segura. En cambio las definiciones intensionales o connotativas de estos deportes multidisciplinares, o no existen siquiera o son muy problemáticas. ¿Cuál es la razón por la cual el esquí de fondo y el tiro de rifle se reúnen en un deporte multidisciplinar, el biatlón? Se alegarán razones militares o venatorias, pero es obvio que estas razones son más bien genéticas (o históricas) que estructurales. La unidad del triatlón podría estar fundada en razones militares (los marines norteamericanos de Hawai, que buscaban en 1978 entre las disciplinas disponibles la

Material protegido por derechos de autor

combinación deportiva más dura posible; pero la indicación de este origen, suponiendo que fuera cierta, no puede confundirse con la determinación de una connotación interna, capaz de "encadenar" a disciplinas tan heterogéneas: natación, atletismo, ciclismo; porque la "dureza" de su composición es nota externa que hay que referir a los triatletas más que al triatletismo).

¿Y no podría ser éste el caso que nos plantea el intento de definir el deporte, en general, es decir, la dificultad, acaso insalvable, de establecer una idea interna capaz de explicar la enumeración de las trescientas o quinientas disciplinas deportivas simples disponibles de las que tenemos registro histórico? En este caso, la única definición posible del deporte, en general, tendría que acogerse al formato de una definición denotativa-distributiva, lo que daría pie para dudar, desde el principio, de la viabilidad de cualquier proyecto de definición filosófica del deporte. Tan sólo cabría alegar circunstancias históricas idiográficas, pero exteriores, capaces de determinar las secuencias de disciplinas constitutivas de los deportes complejos.

§3. *El problema lógico de una definición filosófica del deporte*

Si asumimos la perspectiva de la definición que hemos esbozado (concretando más: la teoría de la definición porfiriana) del *definiendum* **D** por género próximo y diferencia específica (G+dif=E), lo que implica, en el contexto denotativo, la posibilidad de una enumeración denotativa de todas y solas las especies morfológicas e_i englobadas en E y, en el contexto connotativo, la posibilidad de un análisis de los predicados esenciales o accidentales contenidos en el acervo connotativo (géneros próximos y remotos, diferencias genéricas y específicas, propios, como cuarto predicable, y accidentes como quinto predicable), cabe señalar, como dificultad

Material protegido por derechos de autor

propia de la definición filosófica del deporte, la probabilidad de la ocultación de E, sin perjuicio de la persistencia de la enumeración denotativa (incluso deíctica) de sus diferentes especialidades o "disciplinas".

Cabría describir la situación problemática de este modo: disponemos de una definición enumerativa (extensional) del deporte, según las especialidades o disciplinas morfológicas que lo componen en un momento dado. La enumeración puede considerarse, a la vez, como denotativa extensional distributiva (si el deporte es considerado como secuencia de deportes multidisciplinares) o denotativa extensional atributiva (si el deporte es considerado como multidisciplinar, en cuyo caso, cada "disciplina" simple es, a la vez, denotativa distributiva respecto de la idea general de deporte, y denotativa atributiva respecto de una unidad disciplinar considerada como multidisciplinar).

Cada una de estas especialidades o disciplinas morfológicas, se supone, tiene una génesis etológica o histórica propia, independientemente de su condición de especie de un supuesto concepto genérico E de deporte; pero carecemos de un concepto o de una idea genérica E capaz de englobar a las diversas especialidades morfológicas controladas por la enumeración. Por ejemplo, y ateniéndonos a las especialidades que se englobaban en el pentatlón de los juegos olímpicos antiguos (los del 776 antes de Cristo), en cuya época el concepto de deporte no estaba aún formado (hablar de "deportes" refiriéndonos a los juegos olímpicos de la Antigüedad es puro anacronismo). Definimos extensionalmente a este "deporte", el pentatlón, por la serie (carrera, salto, jabalina, discóbolo, lucha). Pero carecemos de la idea que cubre a todas y a solas estas especialidades o disciplinas morfológicas, cuya génesis específica es característica, puesto que cada una de ellas procede de especialidades morfológicas, mejor o peor recortadas en la época preolímpica; especialidades morfológicas que tienen

Material protegido por derechos de autor

que ver con la caza histórica o con la guerra: carrera, salto, jabalina, discóbolo, lucha agónica. Sin embargo, lo cierto es que, sin perjuicio de su enumeración denotativa, carecemos de una idea o concepto a escala E, capaz de dar cuenta de la secuencia denotativa. Y, desde luego, como ya hemos dicho, sería un anacronismo intolerable englobar las disciplinas de la serie en el concepto de "deporte" que aún no existía.

¿Por qué estas cinco especialidades, y no también otras muchas, que son descritas por etnógrafos y antropólogos? Los filólogos han especulado, hace ya décadas, desde una perspectiva emic: las morfologías especiales contenidas en el pentatlón tendrían en común, como fundamento de su unidad, el formar parte de los cultos panhelénicos en homenaje a Zeus, a Apolo o a Hércules. Es decir, las cinco especialidades del pentatlón tendrían como fundamento de su universalidad, una idea o concepto emic propio de la religión griega en cuanto religión olímpica.

Y no negamos la consistencia de esta fundamentación, supuesta la religión olímpica antigua. Lo que permanece en la penumbra es la misma consistencia explicativa de este fundamento emic aducido. ¿Qué tienen que ver Zeus, Apolo o Hércules en esta selección de las especialidades del pentatlón? ¿Por qué ellas constituyen homenajes a Zeus, Apolo o Hércules, y no también la recitación de poemas líricos, o los discursos políticos, o la exposición de teoremas geométricos que, efectivamente, fueron agregándose como contenidos denotativos de las olimpiadas, pero que, en todo caso ya no podrían ser considerados como deportes?

Sencillamente, la explicación religiosa emic es una explicación antropológica histórico cultural, pero ella misma tiene que ser explicada, en la medida en que nosotros no *creemos* en Zeus, en Apolo o en Hércules, ni fingimos tampoco que creemos en ellos. Sin duda caben reducciones de la explicación religiosa de los juegos olímpicos a un terreno etic

Material protegido por derechos de autor

antropológico. Por ejemplo, la explicación funcionalista como la contenida en una hipótesis esclavista como la siguiente: los griegos se extendieron por la península e islas adyacentes griegas hacia el siglo XII antes de Cristo. Eran pueblos que hablaban un idioma común, sin perjuicio de sus variantes, y habían comenzado lo que Gordon Childe llamó la "revolución urbana", la organización de pequeñas ciudades (republicanas, aristocráticas o tiránicas) constituidas por diversas familias que poseían dominios en el campo y, sobre todo, poseían esclavos, que, por cierto, no podían ser propietarios, ni tampoco asistir a los juegos olímpicos.

A medida que las ligas, confederaciones o anfictionías entre estas pequeñas ciudades fueron ampliándose y fortaleciéndose, es indiscutible que, a raíz de algún acontecimiento memorable, en el que se congregase prácticamente la totalidad de estos pueblos helenos, como pudo serlo la guerra de Troya, pudiera también haberse advertido (y no precisamente a raíz de los funerales de Patroclo) que los esclavos, generalmente de origen bárbaro, podrían aliarse entre sí, lo que constituiría un gran peligro para las ciudades griegas. Podría ser útil, entonces, crear unos concursos panhelénicos en honor a Zeus, Apolo o Hércules, pero en los cuales los esclavos advirtieran que sus señores eran más fuertes, en competiciones físicas definidas, y relacionadas precisamente con la guerra y con la caza, que los esclavos. La funcionalidad etic de las olimpiadas quedaría asegurada sin perjuicio de que la Idea común etic a las olimpiadas no hubiera sido alumbrada. Es más, la idea del culto homenaje a los dioses olímpicos, eclipsaba los límites del género común a estas instituciones del pentatlón: el género E que, como secreto a voces, constituiría el fundamento de las olimpiadas, podría formularse así: "Una selección de actividades premilitares primarias, a través de confrontaciones físicas directas, dentro de la filosofía del hombre entendida en función de la oposición griegos/bárbaros."

Material protegido por derechos de autor

Obviamente, cuando la evolución de las sociedades antiguas llevó a la transformación del esclavismo en colonato, y el estoicismo y, sobre todo el cristianismo, llegaron al acuerdo de suprimir la esclavitud ("ya no hay griegos ni bárbaros, ni judíos ni gentiles"), las olimpiadas pudieron ser prohibidas (Teodosio), y el culto al espíritu (un espíritu que los cristianos vieron siempre, como hemos dicho, en la proximidad de la carne) prevaleció sobre el culto al cuerpo (el culto a la fuerza o a la destreza muscular, o incluso, como se dirá más tarde, en la época moderna, a la adrenalina) propio de las tradiciones olímpicas o (en Roma) circenses, y también del atletismo olímpico moderno.

En la Edad Media continuarán, sin duda, muchas de las especialidades o disciplinas incluidas en los juegos olímpicos, y se añadirán a ellas otras nuevas (se han señalado las justas caballerescas —como el "Paso Honroso", establecido por don Suero de Quiñones en el puente del Orbigo, cuando el 1 de enero de 1434 pide permiso a don Juan II de Castilla para celebrar un torneo entre caballeros—), las carreras de villanos a pie, o de señores a caballo... Pero lo verdaderamente importante para nosotros no es que aquellas disciplinas o concursos helénicos hubieran desaparecido; lo importante es que no existía una idea o un concepto que los englobase a todos, y sólo a ellos, a escala E.

Es en la Edad Media cuando aparece en Provenza y se extiende a otras muchas regiones una nueva idea denominada por una nueva palabra, *deporte,* sobre la cual se acuñaría, siglos después, el término inglés *sport.* Pero el *deportare* medieval envolvía una idea nueva genérica, capaz de englobar a toda una serie de actividades no necesariamente deportivas (en el sentido del *Sport* actual), tanto por lo que tuvieran de contenidos positivos específicos de E, sino más bien por lo que tenían de idea negativa emparentada estrechamente con la idea de libertad-de, que, sin embargo, desbordaban las secuencias deportivas, porque cubrían también actos de libertad no

Material protegido por derechos de autor

deportivos, incluso si iban dirigidos al cultivo del cuerpo y a su regalo (por ejemplo, las secuencias de guisos de platos de cocina organizados *ad libitum* o apelando a razones médicas o gastronómicas).

Deporte era, en efecto, como hemos dicho, término utilizado por los marineros que, tras su encierro en la "jaula del barco", llegaban a puerto y allí comenzaban una vida de libertad, de diversión, de liberación de las normas agobiantes impuestas por el trabajo; comenzaba una vida de solazamiento y ocio. Esta idea negativa del deporte se extendió inmediatamente, adaptándose a las dicotomías existentes, entre ellas, por ejemplo, la dicotomía Naturaleza/Gracia, o la dicotomía Sábado/Domingo, o la dicotomía Tierra/Cielo. Gonzalo de Berceo, por ejemplo, como hemos insinuado, en los *Milagros de Nuestra Señora,* IV, ya conocía, con ironía por cierto, el alcance de la distinción entre trabajo o penalidades temporales y la libertad o deporte: un clérigo enfermo ruega a Nuestra Señora que "le conceda deporte", es decir, liberación de sus lacras, a fin de poder gozar de los bienes terrestres; la Virgen se los concede, pero suponiendo que esta liberación de las lacras terrenales sólo se alcanza en el cielo, después de la muerte.

Sin embargo, la idea medieval de deporte, como liberación de las necesidades de la vida del trabajo, incluso como juego resultante de la combinatoria de reglas arbitrarias y no necesarias (la idea de juego expuesta por Huizinga para fijar su concepto de *homo ludens*, que asumiría Ortega) siguió siendo la única idea disponible para englobar a las series denotativas de lo que retrospectivamente se considerarían deportes o juegos. Incluso cuando algunos partidos comunistas organizaron, como alternativa revolucionaria a las *Olimpiadas* resucitadas por Coubertin, las *Espartaquiadas*, siguieron utilizando la idea medieval de deporte como liberación, tomando como símbolo de la misma a Espartaco. ¿Cómo podía ser Espartaco símbolo de la libertad positiva de los trabajadores-esclavos

Material protegido por derechos de autor

revolucionarios, cuando Espartaco era, al parecer, simplemente un caudillo que quería huir de Roma para volver, junto con sus compañeros, a sus respectivas patrias bárbaras?

Y cuando fueron agregándose nuevas disciplinas especiales a la denominación denotativa del pentatlón, o recombinándose disciplinas ya incluidas en otras secuencias, por ejemplo, cuando se agregó el tiro de pichón (al parecer, a través del discóbolo, si es que el atleta tenía que empuñar el pichón a la manera del disco y arrojarlo tras varios giros sobre sí mismo), que por cierto permitió al Marqués de Villaviciosa obtener la primera medalla olímpica para España (que un siglo después le sería retirada), o como cuando el Comité Olímpico Español, reunido en Barcelona el 19 de junio de 1936, un mes justo antes del Alzamiento, decide inscribir a España en los Juegos Olímpicos de Berlín de ese verano, en una serie enumerativa de doce deportes (atletismo, esgrima, *hochey,* natación, boxeo, *basket-ball,* lucha, remo, pentatlón moderno, *yachting,* tiro y deportes ecuestres), tampoco puede decirse que se poseía una idea filosófica del deporte, sino una mera enumeración práctica denotativa. La única idea disponible entonces seguía siendo la idea medieval en versión inglesa *(sport)*, como idea negativa de libertad-de (que desborda, como hemos dicho, el campo del deporte), tal como la habían configurado en España los "intelectuales progresistas" que fundaron en Madrid la revista *El Campo* en 1876, a la que antes nos hemos referido, y que a través del ingenuo y agarbanzado pensamiento de Galdós, concebía el deporte como la liberación de la ciudad, para quienes, disponiendo de una segunda residencia, pudieran dirigirse a ella buscando "más el recreo que la utilidad, sin renunciar a ésta, porque útil es el ejercicio corporal respirando los puros y libres aires del campo, y utilísima la expansión del espíritu que en presencia de la naturaleza, y midiendo con la de ésta su poderosa fuerza, se halla más dispuesto a los buenos pensamientos y aún a las buenas acciones".

Material protegido por derechos de autor

Ahora bien, en la enumeración denotativa de estos *sports* liberales figuraba principalmente la caza menor o la caza de montería. La idea de la caza como puro juego deportivo que Ortega expuso en su prólogo al libro del conde de Yebes, se mantiene en el marco de la idea medieval del deporte como liberación. Idea sobre la cual Ortega levantará, siguiendo a Huizinga, su célebre teoría del origen deportivo del Estado.

La "restauración" de los juegos olímpicos que asociamos al barón de Coubertin tampoco supuso la creación de una nueva idea filosófica del deporte. Fue más bien una expresión fantasmagórica de un intento de recuperación teatral de las olimpiadas, utilizando supuestos funcionalistas prácticos, el más importante, acaso, la recuperación implícita del dualismo antiguo griegos/bárbaros en el dualismo arios/subhombres, tal como aparece en la película ideológica de Leni Riefensthal, llena de morfologías arias destinadas a evocar, ante los espectadores alemanes o no alemanes, a Aquiles o a Alejandro.

Coubertin reconoció que la religión olímpica, nervio de los juegos de la Antigüedad, ya había pasado en nuestro tiempo, pero que ello no significaba que los juegos olímpicos actuales no anunciasen una nueva religión. Una "religión" que, sin duda, teniendo en cuenta la idea del "humanismo deportivo", tenía mucho que ver con el humanismo nazi o con el humanismo soviético (con el proyecto de "hombre nuevo"). De hecho el COI trató de delimitar, a partir de 1990, la definición del *olimpismo como filosofía de vida* (intentando, como hemos dicho, su separación de la política y de la religión). En la Carta en la que se exponen los *Principios Fundamentales del Olimpismo* de 2011 podemos leer en su punto 4: «La práctica deportiva es un derecho humano. Toda persona debe tener la posibilidad de practicar deporte sin discriminación de ningún tipo y dentro del espíritu olímpico, que exige comprensión mutua, espíritu de amistad, solidaridad y juego limpio.»

Material protegido por derechos de autor

§4. *Sobre el carácter filosófico (explícito o implícito) de las definiciones históricas del deporte: definiciones histórico filosóficas desde la perspectiva del idealismo filosófico y definiciones histórico filosóficas desde la perspectiva del materialismo filosófico*

Tanto las definiciones *esenciales fijistas* del Hombre (y del deporte, como conducta característica del *Homo sapiens*) como las definiciones *esenciales evolucionistas* (del Hombre y del deporte) pueden llevarse a cabo a *escala histórica*, en el sentido de la "historia institucional", en cuanto contradistinta de la "historia natural", que se mantiene a escala "cósmica" (física, química, geológica, biológica...). Desde la perspectiva de las esencias fijistas (terreno en el que se movió Linneo) caben las definiciones porfirianas, expresables en "cápsulas taxonómicas" (*género + diferencia específica*). Es el caso de la definición de Hombre tradicional de Porfirio como "animal racional", o de la definición de Linneo como "Homo sapiens", ampliada ulteriormente, en la época postlinneana, en la definición "redundante" *Homo sapiens sapiens*.

Desde la perspectiva de las definiciones esenciales fijistas, las definiciones históricas constituyen una posibilidad siempre abierta, en la medida en que se reconozca el "salto de escala" que es preciso dar desde la definición esencial presupuesta (a escala de la historia natural, como cuando hablamos de los primates o del hombre presapiens) o de la definición histórica a escala institucional (por ejemplo, cuando hablamos de los hombres que edificaron las pirámides egipcias o mayas). La definición histórica tiene en este caso la estructura de una "aplicación" de un determinado sistema de ideas a un "tramo acotado" de la historia institucional. Dicho de otro modo, a un campo de conceptos institucionales que no pueden ser "derivados" de las ideas que se presupone la envuelven (la historia de la escultura, la historia de la arquitectura o la historia de la política). Suponemos que la historia de la escultura, la historia

Material protegido por derechos de autor

de la arquitectura o la historia de la política está "envuelta" en la *racionalidad* de los escultores, arquitectos o políticos, en cuanto son "animales racionales"; y si este presupuesto se hace plausible, es porque, de hecho, se redefine la racionalidad humana como una condición concebida *ad hoc*, a escala de la arquitectura, de la escultura o de la política.

En cambio, desde la perspectiva de las esencias evolucionistas (*núcleo + cuerpo + curso*), las definiciones históricas ya pueden mantenerse más próximas a la esencia, puesto que han de figurar como internas a ella. En efecto, la definición histórica, en estos casos, se reduce a la exposición esquemática del *curso* de la esencia. Ahora bien, la proximidad de las fases del curso evolutivo respecto de las fases de la historia institucional ordinaria, favorece la interpretación (a veces, la confusión) de la exposición del *curso de la esencia* en términos de la historia institucional ordinaria, lo que explica la tendencia a segregar todo cuanto tenga que ver con los "presupuestos" *núcleo y cuerpo*, como cuestiones preliminares imprescindibles. Y esto equivale al eclipse de la perspectiva filosófica, es decir, de la reducción del *curso* de la esencia evolutiva a una historia institucional dada a escala categorial ordinaria (política, social, cultural…). Algunos lectores del *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas* (Logroño 1991) solían manifestar que su segunda parte (en la que se exponía el curso de la evolución del Estado y su ilustración mediante un esquema del curso del Estado romano antiguo) era mucho más inteligible que la primera (en la que se exponía el núcleo y el cuerpo del Estado). Algo similar ocurrió con *El animal divino* (Oviedo 1985 y 1996): muchos lectores encontraban difícil, farragosa e incluso prescindible a su primera parte (en la que se exponía el *núcleo* y el *cuerpo* de la religión), en beneficio de la segunda parte (en la que se exponía el *curso* de las religiones primarias, secundarias y terciarias); pero esto equivalía a reducir las tesis de *El animal divino,* y la idea filosófica de religión que en él se pretendía exponer, a la escala en

Material protegido por derechos de autor

la que se mueven las historias positivas de las religiones (al modo de la ley de los tres estadios de Augusto Comte, o en las obras de Edward Burnett Tylor, de Salomón Reinach o de Wilhem Schmidt). Muchos lectores de este libro que habían advertido esta diferencia entre la parte primera, como preambular de la parte segunda, y que reconocían tal diferencia, sugerían que las dificultades se resolverían comenzando la exposición de la obra por la parte histórica y desplazando la parte "preambular" al lugar epilogal de una segunda parte.

Con esto se quiere decir que la parte histórica de la historia del Estado, de la religión o del deporte, en cuanto se exponen a escala de *curso* de una esencia evolutiva, sigue siendo una historia filosófica, al menos implícita, que sería preciso recuperar. En lugar del esquema positivista de W. Nestlé (*Del mito al logos*) utilizamos un esquema evolutivo, según el cual en la "mitología" griega está ya "embebida" una filosofía que logrará más tarde desprenderse de sus vestidos imaginativos-teatrales (por ejemplo, la oposición entre una visión monista-continuista del Universo frente a una visión pluralista-discontinuista, estaría ya prefigurada en oposiciones formuladas a escala mitológica).

Por ejemplo, la historia de las Olimpiadas de la antigüedad, en cuanto acontecimientos promovidos en el ámbito de la religión olímpica, tal como se manifiesta en la historia filológica emic, que se atiene a los textos —una historia que suele citar, como origen de los Juegos Olímpicos, a los relatos homéricos del canto XXIII de *La Iliada*—, se reinterpretará a la luz de una filosofía implícita en la propia teología homérica, contra la cual habría reaccionado la *asebeia* de los metafísicos presocráticos. También es cierto que, desde la filosofía "emancipada" (metodológicamente al menos) de la mitología griega, podrían "recuperarse" muchas de las ideas que se suponen actuando en los mitos antiguos (es el caso de los démones de Platón, del Acto puro de Aristóteles, o de los dioses intermundanos de Epicuro).

Material protegido por derechos de autor

Simplificaremos aquí esta enmarañada situación ateniéndonos a los dos sistemas límite que suponemos pueden distinguirse como opuestos extremos, en la exposición histórica del *curso del deporte* desde una filosofía evolucionista del deporte: la perspectiva del idealismo (o del espiritualismo) filosófico, y la perspectiva del materialismo filosófico.

A. El sistema del idealismo o espiritualismo filosófico, como fundamento de una historia filosófica (explícita o implícita del deporte) podría bosquejarse de este modo: el hombre es un animal creado por Dios, o dependiente de algún modo de Él, en cuando *Homo sapiens*, que no sólo tiene cuerpo sino conciencia de sí mismo, presidida, según el propio Linneo, por la máxima *nosce te ipsum*. Esta conciencia sería la que llevó a los hombres a proponerse la cuestión de Dios y, por tanto, de la religión. Las religiones olímpicas de la Antigüedad habrían reconocido la cuestión de Dios en la forma del politeísmo olímpico (siempre sometido a crítica por el monoteísmo de los filósofos). Ahora bien, desde estas premisas, que suponemos son claramente idealistas o espiritualistas, la historia filosófica del deporte, es decir, el curso de la esencia evolutiva del deporte, podría reconstruirse, a efectos de una definición histórica, en los siguientes pasos (una vez determinado su núcleo y su cuerpo):

(1) Ante todo, la explicación teológica emic del origen de los Juegos Olímpicos antiguos en cuanto organizados como una alternativa del culto (religioso) a los dioses olímpicos, en cuanto culto capaz de convocar a diversas ciudades de la Grecia antigua (a las que se supone la voluntad de reafirmar su cultura frente a otras culturas coetáneas, mediante la oposición griegos/bárbaros) a un concurso "teatral" en el cual los actores, sujetos corpóreos educados muscularmente en diferentes disciplinas, representan las conductas propias de los dioses olímpicos, reforzándose de este modo sus creencias comunes. Los defensores de esta interpretación insistirán especialmente en que los Juegos Olímpicos de la Antigüedad estarían inspirados

Material protegido por derechos de autor

en los ejercicios que tuvieron lugar en los funerales de Patroclo, tal como se describen en *La Iliada* homérica.

(2) Estos Juegos Olímpicos, de carácter religioso, se habrían ido extinguiendo paralelamente al auge del cristianismo, y a la sustitución de las religiones olímpicas politeístas por el monoteísmo cristiano. Teodosio llegaría a prohibirlos.

(3) La salida histórica, tras la caída del Imperio romano, a consecuencia de las invasiones bárbaras, habría significado también el eclipse del espíritu olímpico y de los deportes, sustituidos por otras instituciones como pudieran serlo la caballería, las cruzadas, los torneos y las justas feudales, las misiones, las órdenes militares, &c.

Sin embargo no por ello el cristianismo habría dejado de lado la atención por el cuerpo humano, sino que lo consideró como constitutivo fundamental de la nueva religión (entre los dogmas fundamentales del cristianismo figura el dogma de la En-carnación, el de la Eucaristía y el de la resurrección de la carne, no ya del espíritu). De esta manera el cristianismo introdujo un concepto de libertad como "libertad de" o libertad negativa, que, en los casos límite, se situaba más allá del Universo, en la Gloria. Se comprenderá que insistamos aquí en la importancia de un "dato marginal lingüístico" como es el hecho de que el término léxico *deporte* es un término medieval, del provenzal *deportare*, que está semánticamente vinculado a la idea de libertad-de y, precisamente, refiriéndola a la libertad que los hombres alcanzarán en la Gloria (remitimos otra vez al milagro IV de Gonzalo de Berceo).

En la época moderna vuelve a ser reivindicada por los humanistas (Pico della Mirándola, Pérez de Oliva, Cervantes de Salazar, Fray Luis de León) la importancia de los ejercicios corporales como expresión —acaso frente a los musulmanes— del poder humano. Sin duda esta reivindicación tiene mucho que ver con los nuevos descubrimientos y la exigencia de las

Material protegido por derechos de autor

guerras contra los bárbaros (nombre que todavía Vitoria utiliza para designar a los indios americanos). Los humanistas del Renacimiento reivindican la necesidad de tener en cuenta el vigor del cuerpo; a fin de cuentas los cuerpos de los hombres estaban llamados a transformarse en cuerpos gloriosos.

(4) Con el desarrollo de la sociedad industrial, y el agravamiento del deterioro físico muscular de los nuevos trabajadores de las minas o de los talleres, se hará necesario reivindicar el control sobre los cuerpos. Sobre esta idea tendrá lugar, no sólo la organización de las nuevas disciplinas gimnásticas, sino también la restauración de los Juegos Olímpicos en la época de Coubertin. Las Olimpiadas o las Espartaquiadas serán asumidas por el Nacional socialismo o por la Unión Soviética.

(5) Sin embargo, tras la Guerra fría el olimpismo moderno tenderá a distanciarse de la religión y de la política, transformándose en una *filosofía de vida*. Una filosofía de vida que se orientará hacia el cultivo del cuerpo, hacia el control de su actividad muscular operatoria, tarea capaz de dar sentido a la vida de los atletas y deportistas (y aún de los mismos "ejercitantes" gimnásticos), a la manera como tradicionalmente era la religión o la política la que daba sentido a la vida.

De hecho comenzó a hablarse de una "religión del músculo", expresión que, desde el materialismo, podemos asumir, más allá de lo que sería una simple metáfora, siempre que interpretemos la religión como *religación*, y como *religación de primer género*, la que mantienen los sujetos operatorios humanos con sus *obras culturales* (escultóricas, arquitectónicas, &c.). El fundamento de esta reinterpretación es que el desarrollo de las morfologías musculares del sujeto (considerado como una escultura viviente, que en su grado límite constituyen el objetivo del llamado *culturismo* —de los bíceps, de los abdominales—) puede considerarse como un proceso cultural que implica la conexión de sentido (en términos escolásticos: una relación

Material protegido por derechos de autor

trascendental) del sujeto con sus músculos estriados, controlados y cultivados con precisión anatómica. Remitimos a nuestro libro *El sentido de la vida*, Oviedo 1996, págs. 388-400: "las flexiones de un gimnasta [o atleta], como sujeto o soporte (ε) de un sentido otorgado por la competición (τ); o la cooperación de dos jugadores de fútbol cuyos movimientos (incluso en el momento en que el *sentido* físico de su carrera está en contra de la puerta enemiga) tienen el sentido de colocar el balón en la puerta del equipo contrario."

La *filosofía de vida* del olimpismo actual (el del COI), renovado por motivos de consistencia lógica y por razones éticas referidas al control sobre el propio cuerpo, como guía para alcanzar la libertad y el verdadero poder ante el Mundo y precisamente ante la *Humanidad*. («La Humanidad siempre ha hecho deporte», decía José María Cagigal, en el primer número de *Citius Altius Fortius*, 1959). El espíritu olímpico y los deportes, junto con los ejercicios físicos, serán presentados por la ideología del COI y otras instituciones afines como la única *filosofía de vida* que garantiza la paz perpetua de la Humanidad. Es evidente que el modelo de filosofía de vida del espíritu olímpico presupone un humanismo deportivo, la revelación de una humanidad que evoluciona como un todo y que sólo mediante el olimpismo puede evitar la destrucción por las guerras o por las drogas.

El materialismo filosófico reconoce los fundamentos reales de la filosofía idealista del deporte, basada en el control de los cuerpos musculados, subrayando el parentesco de esta ideología con la dogmática cristiana de la resurrección de la carne, pero, sobre todo, por el reconocimiento de los efectos prácticos que puede tener el humanismo deportivo para el control de las masas humanas cuya alternativa sólo la encontramos en la guerra, en la toxicomanía o en la sumisión a una disciplina religiosa o estatal, ya sea nacional socialista, ya sea comunista-soviética.

Material protegido por derechos de autor

B. Bosquejamos a continuación un modelo de definición de la esencia evolutiva del deporte desde las coordenadas del materialismo filosófico, una vez que suponemos dada la exposición del *núcleo* y del *cuerpo* del deporte.

(1) El materialismo filosófico no puede partir (en una exposición doctrinal dada en la dirección del *progressus*) de la idea de un hombre creado por Dios, sino que ha de asumir la concepción evolucionista según la cual *Homo sapiens* procede de la transformación del *Homo presapiens* (ya postulado por el propio Linneo como *Genus homo*). La transformación del animal humano (presapiens) en sapiens no es efecto de una creación *ex nihilo* que podría ser instantánea, sino de un largo proceso de desarrollo, no lineal, consistente en un conjunto de diversas líneas de desarrollo correspondientes a grupos o bandas de *Homo sapiens* (y no ya de animales genéricos) que van transformándose en *Homo sapiens sapiens* histórico. En cualquier caso, el materialismo reivindica desde luego la importancia del control muscular del cuerpo y asimismo las fórmulas de Linneo que conciben la transformación del presapiens en sapiens y en sapiens histórico, como un proceso de reflexión o autologismo, entendido como conciencia de su propio poder (propio de cada grupo humano) a través precisamente del poder muscular que le permite, ante todo, definir la posición de dominador de otros grupos humanos o de animales.

La historia filosófica del olimpismo que puede ofrecer el materialismo filosófico, no es ya una historia llevada a cabo desde la religión olímpica (constantemente hostilizada por los metafísicos presocráticos), sino desde la sociedad esclavista antigua, que implica la visión de la necesidad proléptica de unas representaciones teatrales olímpicas de la fuerza muscular de los cuerpos individuales, que representan a las diferentes ciudades de la Grecia antigua, absteniéndose de reconocer a los esclavos la capacidad de asumir la condición de esos

Material protegido por derechos de autor

campos, o la capacidad de participar en los Juegos Olímpicos. Los atletas olímpicos resultarán ser más fuertes que aquellos esclavos, al menos en el terreno en el cual cabe únicamente la confrontación, a saber, el terreno de la confrontación muscular, según especialidades o disciplinas que irán delimitándose. El análisis de este proceso de autoconciencia relativa requiere movilizar una multitud de ideas del sistema del materialismo; a título de ejemplo, las ideas que se organizan en torno al eje pragmático del espacio gnoseológico, tales como las ideas de autologismo y de dialogismo.

(2) El espiritualismo olímpico antiguo decaerá ante el avance de una nueva religión que, sin embargo, sigue poniendo en primer plano a los cuerpos de los hombres, pero que ha encontrado otros terrenos de confrontación polémica, distinto del terreno olímpico muscular (por ejemplo, el terreno diplomático, ideológico, utópico, soteriológico, psicológico, &c.), y ha abierto cauces para desarrollar estas virtualidades (la caballería, las cruzadas, las misiones). De hecho las instituciones esclavistas irán siendo sustituidas por las instituciones del colonato y otras de la sociedad feudal.

(3) Durante el "reinado del cristianismo", tanto en la época medieval como en la "época de los descubrimientos", se concebirá al cuerpo como el cauce a través del cual el hombre (por su espíritu) puede alcanzar la libertad negativa, o libertad-de. Es entonces precisamente cuando puede aparecer, como término provenzal nuevo, la palabra *deporte*, según hemos dicho.

(4) Con el advenimiento de la sociedad industrial, el deterioro de los trabajadores, precisamente en sus cuerpos musculados ("famélica legión") hará imprescindible política y económicamente la reivindicación de la necesidad de recuperar de nuevo el control de los cuerpos musculados, recuperación que ya no resultará explicable o justificable desde premisas teológicas (desde Dios), sino desde perspectivas humanistas

Material protegido por derechos de autor

(desde el Hombre) y no sólo grupales, sino, imprescindiblemente también individuales, porque los músculos están implantados en los individuos y no en el grupo social.

En general, el significado de la nueva palabra *deporte* está ya implicado en una nueva situación histórica, la de los esclavos, o colonos, o trabajadores, o guerreros que (en función sin duda de la idea soteriológica de la Gracia, vinculada al cristianismo) pueden comenzar a ver la posibilidad de *liberarse* (libertad de) la Naturaleza, percibida como una red o jaula que aprisiona a los hombres. De esta red o jaula nos libra la libertad negativa, de la Gloria, en la otra vida, o de la diversión, del ocio o del deporte en ésta.

(5) Tras la Guerra fría (una vez vencido el Nacional socialismo o derrumbado el Imperio soviético) el olimpismo tomará un nuevo rumbo, como *filosofía de vida* y como humanismo atlético. Una intensa e incesante propaganda política y olímpica (competiciones internacionales, mundiales de fútbol, juegos olímpicos televisados y apoyados por los gobiernos…), un incremento de nuevas disciplinas deportivas —desde la cerbatana en Venezuela hasta la acrobacia aérea en Estados Unidos— irá perfilando al atleta y al deportista como modelo de hombre que encuentra un sentido a la vida, a la vez individual y grupal, y capaz de extenderse a la humanidad entera.

El individuo anónimo que reside en una urbanización de la gran ciudad y que, aun manteniéndose a distancia de cualquier espacio deportivo, practica la "religación" del *running* por los alrededores de su barrio o de la calle central, representará teatralmente a la humanidad entera, como un actor ante su público. En nombre de la nueva humanidad futura que, gracias al mismo ejercicio del *running,* se estará liberando de los prejuicios sociales y especialmente del prejuicio de la distinción entre lo privado y lo público (de la distinción entre la gimnasia practicada "en la intimidad" y el *running* practicado "impúdicamente" ante los vecinos de la propia ciudad).

Material protegido por derechos de autor

El materialismo concluye, sin embargo, que el precio que deben pagar estos nuevos atletas o "gimnastas soteriológicos", es la imbecilización de sus practicantes. Pero a la vez el materialismo tendrá que admitir que no basta con señalar este precio, sino que habrá que reconocer su funcionalismo, y aún su necesidad, siempre que no puedan ofrecerse alternativas evidentes para desviar a millones y millones de ciudadanos de la depresión, de la guerra o de la drogadicción, es decir, para dar un sentido a sus vidas.

Un sentido *personal*, por cuanto va referido a lo más íntimo de cada cual, de cada atleta, gimnasta o ejercitante, a saber, a su propio cuerpo. ¿Y quién puede demostrar, a quienes practican el *running* habitualmente por su urbanización, que su identificación *ética* con la Humanidad es ilusoria? ¿Qué otra alternativa puede ofrecerse?

Las virtudes *éticas*, en el campo olímpico o deportivo, afectan al sujeto corpóreo individual, a su propio cuerpo musculado, y no al equipo, ciudad o nación (que no tienen músculos) que el atleta representa. Ni el equipo, ni la ciudad ni su nación tienen músculos propios. Y esto obliga a plantear la cuestión de las virtudes individuales, es decir, la conexión entre las *virtudes* de cada atleta o deportista y los *valores* que recibe el grupo social o la nación a la cual el atleta o deportista pertenece.

Es cierto que, en su principio, los componentes éticos del olimpismo podían ser eclipsados por los componentes estéticos (cuando la estética escultórica inmóvil de Policleto o de Mirón pretendía trasladarse a los propios cuerpos de los atletas, considerándoles como "esculturas efímeras pero vivientes"). Más tarde los valores estéticos fueron cediendo ante los valores éticos, que constituirán el fundamento del "olimpismo paralelo" y de los "juegos paralímpicos" que, en la postguerra de la SGM (1948-1960) comenzaron a institucionalizarse con dimensiones universales. Los "atletas paralelos" o "paralímpicos" no

Material protegido por derechos de autor

solamente no tendrán ya por qué concebirse como "esculturas vivientes"; sean mutilados de guerra (según el proyecto de L. Guttmann) o de cualquier otro origen, a veces asistidos por una ortopedia esperpéntica (el caso de Pistorius en 2004), pero en los cuales prevalecen claramente los valores éticos sobre los valores estéticos. A través de los juegos paralelos o paralímpicos, miles y miles de personas mutiladas, impedidas, incluso deformes, encuentran en el cultivo esforzado de sus músculos el sentido de su vida.

Pero entonces, ¿dónde quedan los derechos humanos como fundamento del "humanismo deportivo"? Será preciso un distanciamiento filosófico, respecto de la "Humanidad", aún mayor del que tomamos desde la crítica epistemológica. Una distancia que debe ser, por decirlo así, "cósmica", porque el respeto a las convicciones de los atletas o de los gimnastas más anónimos exigirá asumir la evidencia de que esa "humanidad cósmica" se desdibuja en el cosmos y propiamente carece de sentido. Salvo que alguien pueda demostrar que la "Humanidad" tiene más sentido sin la religión y sin la política que con ellas.

Pues, ¿no son acaso los intereses políticos de los Estados los que mantienen vivo el espíritu olímpico y, desde luego, los juegos olímpicos o las competiciones internacionales en los deportes más diversos?

Material protegido por derechos de autor

Segunda parte

Definiciones no filosóficas (positivas y pseudofilosóficas) del deporte

§1. *Tipos diversos de definición positiva de deporte*

Hay múltiples definiciones no filosóficas del deporte, que podríamos considerar como definiciones *positivas* o conceptuales, en el sentido preciso de que ellas ofrecen referenciales fisicalistas delimitados desde el punto de vista pragmático.

Ahora bien, el "positivismo" de estas definiciones no las convierte en definiciones científicas, sino más bien en definiciones pseudocientíficas o meramente "administrativas", sin perjuicio de su utilidad pragmático-tecnológica. Que, en muchas ocasiones, es cierto, contienen "agazapada" (implícita o explícitamente) una Idea del deporte que desborda el marco positivo en el que creen moverse, y las convierte en definiciones filosóficas en un sentido negativo (al no ser positivas, al desbordar la escala pragmática rutinaria para alcanzar una idea negativa cuya grosería o ingenuidad no excluye la posibilidad de reconocer en ellas una "reflexión teórica" que desborda los marcos pragmáticos).

No hace falta subrayar que el conjunto formado por las definiciones positivas de deporte es un conjunto discreto y heterogéneo, y que en él se contienen definiciones de deporte de

Material protegido por derechos de autor

la más diversa condición, sin perjuicio de participar todas ellas de las notas comunes negativas (no ser científicas ni filosóficas, sino tecnológicas o administrativas, aunque tengan alta utilidad pragmática en muchos casos). Citaremos algunos ejemplos en función de los cuales cabría "clasificar" estas definiciones positivas.

(1) Ante todo, la clase de las definiciones nominales interlingua. Consultamos un diccionario de español-alemán y nos encontramos con la siguiente definición léxica: "*Deporte*, m. Sportbetrieb (=deportivismo)." El término deporte encuentra así una definición nominal muy positiva (en el campo de la lengua alemana actual), una definición que no entra en el análisis del concepto de deporte en español, sino que se limita a establecer su correspondencia con una expresión alemana trasladando a ella los análisis conceptuales pertinentes. Como rasgo más notable, sin perjuicio de su obviedad, podríamos subrayar que la definición alemana *Sportbetrieb* está formada a partir del término *Sport*, cuyo origen latino provenzal (*deportare*, recreo, diversión, ocio, solazamiento), del que ya hemos hablado, entró en el léxico del alemán actual a través del inglés *Sport*.

Una definición nominal similar, pero que alcanzó gran trascendencia, fue la que ofreció don Benito Pérez Galdós, y que ya hemos citado. Galdós, después de intentar delimitar una esfera de acción "que se relaciona más con las costumbres que con la ciencia; que reúne todos los encantos de la naturaleza" [los que proporciona a los ciudadanos de clase acomodada de la ciudad su segunda residencia en el campo], se atreve a decir ingenuamente, por no decir ignorantemente: "Esta esfera de acción, que no tiene en nuestro idioma voz peculiar que la caracterice, es lo que los ingleses llaman *sport,* un conjunto de nobles ejercicios y de ocupaciones entretenidas fuera de las ciudades". La "ideología progresista" filobritánica del grupo de Galdós le lleva a las proximidades de la imbecilidad.

Material protegido por derechos de autor

¿Cómo podía ignorar que el *sport* inglés procede del *deportar* hispánico (en el *Cantar del Mío Cid*, versos 2708-2711, leemos, a propósito de la "afrenta de Corpes", que los infantes de Carrión quisieron *deportar* con doña Elvira y dona Sol "a todo su sabor"): "Siete siglos de presencia del *deporte* en la lengua española no fueron suficientes para que, restaurado el Borbón tras el fracaso en España de su primera República, un ideólogo de aquellos ociosos señoritos burgueses afectados de esnobismo y ansiosos por entretener sus tedios con modas importadas de Inglaterra, escritor que a sus 33 años llevaba ya mediada una segunda serie de *Episodios Nacionales*, se atreviese a dejar por escrito que tal acción dirigida al holgar 'no tiene en nuestro idioma voz peculiar que la caracterice' y 'es lo que los ingleses llaman *sport*'." (ver la entrada "Deporte" en el *Proyecto Filosofía en español*, filosofia.org/mon/deporte.hem, redactada por GBS.) Por cierto, la ignorancia de Galdós es la misma ignorancia esnobista y paleta que dio lugar a la denominación de clubs deportivos de fútbol tan importantes como el *Sporting* de Gijón (en cambio, el *Recreativo* de Huelva, a pesar de su conexiones inglesas, se acogió a un término, *recreativo,* más próximo al deportar hispánico) o el *Racing* de Santander.

Es evidente, sin embargo, que aunque estas definiciones interlingua sean por su forma meramente nominales, sin embargo, por su materia, rebasan ampliamente los marcos positivos estrictos y se involucran en ideologías vagas, en este caso, la que está asociada precisamente al *deportare* medieval, que desbordando ampliamente el campo del deporte, se aproxima notablemente a una "filosofía de vida", aunque en ningún caso puede confundirse con una filosofía específica del deporte.

Es la "filosofía" que ya arrastraba el *deportar* medieval, la filosofía implícita en las dicotomías Naturaleza/Gracia, o bien Trabajo/Ocio, pero que desbordan por un lado completamente al deporte (recordamos el antes citado milagro cuarto de Berceo,

Material protegido por derechos de autor

en el que la Virgen entiende ese *deportare* como la Gracia salvadora de la vida eterna) y, por otro, no acoge a todo deporte (por ejemplo a los deportes profesionales, es decir, no amateur, que constituyen un trabajo a tiempo completo y sometido a las mismas ordenanzas laborales a las que se someten los demás trabajadores que ocupan un puesto de trabajo reconocido cualquiera).

(2) Como segundo grupo de definiciones positivas podemos considerar a las definiciones denotativas, es decir, a las definiciones del deporte por enumeración denotativa (distributiva o atributiva) de sus especialidades disciplinares, de las que ya hemos hablado antes. Tal es el caso de la definición del pentatlón de la Antigüedad, o de la definición del biatlón o el duatlón antes mencionados. Es evidente que las definiciones enumerativas tienen efectos prácticos positivos indiscutibles (acotan una secuencia de especialidades, segregan a otras, y con ello hacen posible una organización efectiva programada), pero no garantizan la determinación de un *concepto* de deporte ajustado a la secuencia. La definición por acotación de la secuencia no deriva tanto de un concepto o de una idea, cuanto de la decisión de la autoridad competente, que asume las funciones organizativas de los concursos, y que podría eventualmente servirse del sorteo selectivo de una lista dada de disciplinas más amplia.

Las definiciones enumerativas del deporte podrían recibir la denominación de "definiciones del deporte circunscrito" (circunscrito por el poder ejecutivo pertinente, representado por alguna institución tradicional o circunstancial). El concepto de "deporte circunscrito" lo ponernos en correspondencia con el concepto de "cultura circunscrita" por las instituciones pertinentes (como pueda serlo el Ministerio de Cultura de un gobierno democrático o dictatorial). El concepto de cultura circunscrita pretende fijar una definición positiva de una Idea mucho más amplia e indeterminada, como pudiera serlo la

Material protegido por derechos de autor

definición de cultura como "todo complejo" de la que habló Tylor en su famosa definición (remitimos, para el concepto positivo de "cultura circunscrita", a *El mito de la cultura*, págs. 33-34, séptima edición, Barcelona 1996).

La idea de un "deporte circunscrito" no puede en modo alguno interpretarse como una definición filosófica, ni tampoco científica; es una definición pragmática, dependiente sin duda de ideologías circunstanciales, políticas o partidistas variables. Sin perjuicio de que estas definiciones hagan resonar armónicos ideológicos que pueden ejercer eventualmente las funciones de una filosofía del deporte.

Las definiciones positivas enumerativas del deporte, y "circunscritas" por decisiones administrativas, tienen también presencia en las llamadas "ciencias antropológicas". Como es sabido, una de las primeras preocupaciones de la Antropología cultural, como ciencia comparada de las diferentes culturas, fue la de establecer la lista de "categorías culturales" que Clark Wissler (*Man and Culture,* 1923) denominó "patrón universal", teniendo en cuenta que la lista de estas categorías ("rapsodia", según unos, o "listas de lavandería", como las llamó Marvin Harris) pudieran guiar la "investigación de campo" de las diferentes culturas objetivas. Pero la rapsodia de Wissler ("lengua", "rasgos materiales", "arte", "conocimiento", "religión", "sociedad", "propiedad", "gobierno general"…) ni siquiera contiene otras categorías de costumbres reconocidas (como los juegos, comercio, sepulturas…) que ya figuraban en rapsodias anteriores, como la que ofreció el padre J. F. Lafitau en su libro fundacional *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps* (París 1724). Tampoco en la lista de categorías que George Peter Murdock utilizó en su *Ethnographic Atlas* (1967) figuran los deportes en cuanto tales, englobados en la categoría "tipos de juegos". Marvin Harris, en su propuesta de un "patrón universal dentro de la estrategia materialista cultural", incluye bajo el

Material protegido por derechos de autor

título general de "superestructura conductual", la categoría "deportes, juegos y pasatiempos". Lo que no explica Harris es la compatibilidad del materialismo cultural con el análisis emic de las "superestructuras conductuales". Más aún, la propia categoría "deportes, juegos y pasatiempos", al figurar incluida en el título "Superestructura", pierde ya su carácter positivo, y se convierte en una idea filosófico metafísica afín a las concepciones metafísicas marxistas no economicistas vinculadas a la oposición entre *base* y *superestructura*. Harris parece querer sustituir, en su sistema del materialismo cultural, el dualismo base/superestructura por la triada infraestructura/ estructura/superestructura, englobando en ésta los "deportes, juegos y pasatiempos", junto con el arte, música, danza, literatura, propaganda, rituales y ciencia (y esto sí que es una lista de lavandería). Remitimos a las obras de Marvin Harris, *El materialismo cultural* (Madrid 1982) y *El desarrollo de la teoría antropológica* (Madrid 1978).

(3) En el tercer grupo de definiciones positivas, pero pseudocientíficas, ponemos aquellas que toman como referencial del deporte al cuerpo humano y, por ampliación, al ejercicio físico humano. En este sentido estas definiciones, por ir referidas al cuerpo humano, podrían considerarse como definiciones *humanistas*, y así las consideran muchos autores. Sin embargo el humanismo es una idea muy confusa, que aparece muy tardíamente en el siglo XVIII en Francia, a resultas de la llamada Ilustración, bastante antes de la revolucionaria *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Pero si la idea del humanismo es tan misteriosa y difícil de entender, es debido a que suele darse por sobreentendido al hombre (al hombre de los humanistas), como si fuera una entidad absoluta, autotética e inteligible por sí misma, cuando en realidad el hombre es siempre una entidad alotética, que sólo se delimita por el contraste con otras entidades presupuestas.

Material protegido por derechos de autor

Esto ya ocurría con los humanistas del siglo XVI, italianos o españoles, cuando exaltaban la figura humana (Pico della Mirandola, Fray Luis de León, Pérez de Oliva, Cervantes de Salazar…). Pues la exaltación es siempre alotética, y así, según hemos defendido en otras ocasiones, los humanistas del Renacimiento cristiano exaltaban al hombre respecto del Islam, que tendía a subordinar al hombre respecto de los ángeles, de las inteligencias separadas o del entendimiento agente universal; porque el hombre del cristianismo, en cuanto sustancia prevista desde la eternidad para la unión hipostática en la Segunda Persona de la Trinidad divina, expresaba ya, a través del dogma de la Encarnación, la referencia a la carne humana, oponiéndose a las tradiciones angelistas o docetistas según las cuales los hombres eran ante todo espíritus y no cuerpos, interpretados como meras apariencias. El dualismo cartesiano, que continua la obra de Gómez Pereira, definió al hombre como espíritu (vinculado a un automatismo animal, como más adelante defendería Julián de La Mettrie en *El hombre máquina*), puede así considerarse como una continuación de la tradición docetista. Sin embargo Linneo, en la décima edición del *Systema Naturae*, comenzó incluyendo al hombre en el Reino animal, con gran escándalo de los cartesianos: la tradición cristiana, según venimos diciendo, reivindicó siempre el cuerpo humano, y no como sustancia inferior al espíritu. Linneo, precisamente por su tesis original ("el hombre es animal"), venía a ser uno de los primeros representantes del humanismo de la Ilustración, en sentido amplio, que incluye, además de La Mettrie citado, a Rousseau, a Beccaria, a Fröbel, a Ch. Wolff, a Baumgarten, a J. Locke, a David Hume y al propio Kant.

Linneo, en efecto, había incluido al hombre en el Reino animal, pero como la especie más elevada de este género que contiene varias especies *presapiens*. Porque el hombre, sin perjuicio de su animalidad, habría desbordado el género *Homo,* y habría sido definido como *Homo sapiens*. Con esto

Material protegido por derechos de autor

el humanismo, considerado a través de Linneo, se hace cada vez más oscuro. Humanismo era amor al hombre y, por tanto, amor al cuerpo humano; pero, ¿acaso no es el cuerpo humano del humanismo un cuerpo animal? ¿Acaso no se opone al hombre como cuerpo ya vinculado al espíritu, es decir, acaso no se opone a los cuerpos que, aunque son *presapiens,* fueran ya hombres, y no animales no humanos?

En la llamada "época de la Ilustración" apareció una idea nueva, a saber, la del *filantropismo*, que cabría interpretar como amor al hombre, cualquiera que fuera el hombre de referencia. El filantropismo se definirá como amor al hombre, pero tanto al *Homo ferus* (presapiens, de Linneo) como al *Homo sapiens*. Es decir, tanto al hombre salvaje, o bárbaro, como al hombre "civilizado" (el ciudadano que Rousseau, en el *Emilio,* confronta con el hombre).

El filantropismo fue, de hecho, un motivo pedagógico promovido, al parecer (y sin descartar precursores), por Juan Bernardo Basedow (1723-1790). Basedow influyó notablemente en Pestalozzi (1746-1827) y en Friedrich Fröbel (1782-1852). De hecho, el primer libro en el que se confrontó el término humanismo con el de filantropismo parece ser que fue el de F. I. Niethammer, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus* (1808). Niethammer, uno de los principales responsables de la organización de la educación en Baviera, opone el humanismo (de tradición clásica, la tradición ciceroniana del *Pro Archia poeta*) al filantropismo. Es decir, entiende el humanismo en la tradición grecorromana que opone la *latinitas* o el *aticismo* del hombre romano o griego a la humanidad del hombre bárbaro (al buen salvaje redescubierto en América y aludido en el relato del "Villano del Danubio", de Guevara). Pero el humanismo de Feuerbach se definirá no en relación con el hombre absoluto, sino con el hombre que se concibe como sustituto de Dios (puesto que fue "el hombre quien hizo a Dios a su imagen y semejanza"). Es el humanismo de Stirner, incluso el humanismo

Material protegido por derechos de autor

como naturalismo total de Marx, o el humanismo que proyectó el "hombre nuevo" del *Diamat*.

En resolución: no hemos de creer que cuando formamos un tercer grupo de definiciones positivas de deporte tomando como referencia al cuerpo humano, hemos logrado un criterio intensional objetivo y aún científico para definir el deporte, puesto que es este mismo cuerpo humano el que no se contiene en un concepto absoluto, autotético. Por el contrario, sería preciso siempre enfrentarlo a otros "modelos de hombre", la mayor parte de ellos metafísicos.

Sin embargo, también es lo cierto que el cuerpo humano, como criterio referencial natural para una definición positiva del hombre, ha sido asumido por tradiciones muy definidas, la más conocida es la interpretación de la educación física del hombre como "gimnasia sueca", tal como fue concebida por Acuerdo real del Rey de Suecia de 29 de abril de 1813, en el que ordena a Pegr Henrik Ling, que procediera al establecimiento de un centro de estudios de educación física, en donde se investigara y preparara a los futuros Maestros de Gimnasia. No están claras las relaciones de Ling con Pestalozzi, y menos aún con Linneo (aunque es muy difícil descartar cualquier tipo de influencia entre la ideología de Linneo cuando incluyó al hombre en el Reino animal, y la delimitación del cuerpo humano como campo de una educación gimnástica). La labor de P. H. Ling fue continuada por su hijo Hjalmar Ling (1820-1886), y aunque no parece que la educación gimnástica se extendiera por el reino de Suecia como hubiera deseado P. Ling, lo cierto es que la influencia en Europa del método de la gimnasia sueca fue muy grande. En todo caso, la gimnasia sueca desbordó los estrictos límites del cuerpo viviente, y se involucró con motivos supraindividuales (militares, a través de la esgrima y del tiro) o folklóricos (por ejemplo, en 1910 la profesora Falck pone en primer plano los componentes estéticos de la gimnasia, introduciendo danzas folklóricas de natación, esquí y patinaje).

Material protegido por derechos de autor

En España, en *Los Deportes, revista quincenal ilustrada* (Barcelona 1897), David Ferrer Mitayna ensayó la que podríamos considerar como la primera definición positiva del deporte, tomando como referencial corpóreo el cuerpo humano, en la línea de la gimnasia sueca, y aún más, en la línea de la definición cartesiana del hombre máquina de La Mettrie: «El cuerpo humano, mecánicamente considerado, puede compararse a una máquina complicada. Toda máquina para hallarse en disposición de funcionar ha de reunir agente motor; materiales o piezas resistentes o sólidas, en relación necesaria y adecuada a la transmisión de las fuerzas; y los medios de deslizamiento en cantidad suficiente y de calidad abonada para evitar el roce y el recalentamiento de las piezas.»

Sin embargo, la definición positiva de deporte que ofrece Mitayna tomando como referencial la "máquina-organismo" no es, en modo alguno, una definición del deporte, sino un *regressus* reductivo de los deportes y juegos obtenidos de una enumeración intensional, tomada del reino de la cultura: la cabalgadura o el "ligero biciclo"; en el subtítulo de la revista *Los Deportes* figuraban también las siguientes especies: esgrima, gimnasia, ciclismo, náutica, *foot-ball,* toros, patines, caza, pelotarismo, polo, *lawn-tennis,* equitación, excursionismo, &c.

Para que la definición intentada fuera positiva y no meramente reductora, sería necesario el *progressus* desde el cuerpo máquina a los deportes definidos, en un campo que desborda claramente a las máquinas, puesto que supone la involucración de muchos de ellos en morfologías de escala supraindividual. Pero, ¿cómo construir, a partir de la máquina organismo, el "ligero biciclo" o el fútbol? Lo que hacía Ferrer Mitayna no era "derivar" los deportes del referencial máquina-organismo —y a la gimnasia, practicada en su ámbito—, sino regresar, partiendo de los deportes, hasta una máquina-organismo que estaría actuando como *Deus ex machina* de todas las demás disciplinas deportivas. Se trata de un procedimiento similar al que siguen

Material protegido por derechos de autor

algunos antropólogos que pretenden "derivar" el cuerpo de las religiones dadas en diversas culturas, a partir de los sacerdotes: "los sacerdotes son el verdadero principio de la religión". Ellos necesitan númenes y los inventan, necesitan lugares definidos para custodiarlos, y fabrican los templos, &c.

Por lo demás, el "humanismo gimnástico" (fundado sobre la idea del hombre máquina) puede ampliarse considerando otras características de este hombre máquina, tales como su contingencia y su mortalidad. Cabría hablar de un "humanismo atlético" (sobre todo teniendo en cuenta los deportes definidos como B.A.S.E., es decir los deportes mortales o de riesgo). Ahora estos deportes nos ponen delante de un atleta que con sus ejercicios confronta su existencia con la muerte y con el no-ser, y se comporta como un héroe que, frente a la muerte, sabe evitarla gracias a su firmeza a su destreza; razón por la cual ningún espectador debe sentir horror ante las proezas del deportista o del atleta de riesgo.

(4) Podemos formar un grupo con definiciones del deporte, muy heterogéneas sin duda, pero que comparten la voluntad (la intencionalidad) de obtener en el *regressus* a referenciales positivos (científico positivos) de naturaleza física, a fin de integrar, sin embargo, en un *progressus* mediante el cual la reducción del deporte se haría viable. Como este *progressus* sólo tiene lugar mediante la petición de principio (o dialelo) de las propias morfologías que se pretenden reconstruir, hablaremos de definiciones o teorías pseudocientíficas, o sólo intencionalmente científicas.

Englobaremos en este concepto de definiciones pseudo-científicas a los tres ensayos que denominamos como teoría del excedente, como teoría genética y como teoría neurológica.

(a) La teoría del excedente suele atribuirse a Herbert Spencer, cuando en *The Principles of Psychology* (1855, revisada en 1870), establece que "los sentimientos estéticos [por tanto, las

Material protegido por derechos de autor

obras de arte o el deporte normado] obedecen a la descarga de la energía sobrante o excedente del organismo".

Esta definición se aplica no sólo al deporte en sentido atlético o profesional, sino también al ejercicio físico de carácter gimnástico, pero conformado y normalizado, de suerte que quepa diferenciar ese ejercicio del ejercicio "informal" del "paseo para obtener evacuación" del que nos habló Aristóteles, en *Física* II, 6, 197b. El *running,* por ejemplo, tal como lo practica un ciudadano de hoy, ataviado con trajes y aparataje métrico (chándal, podómetros, calorímetros), corriendo por las calles centrales o laterales de la ciudad, o por las circunvalaciones de su segunda residencia (el *sport* del que habló Galdós). ¿Cómo definir científicamente este deporte no profesional (deporte amateur, dirán algunos), pero sí normalizado como ejercicio físico bajo la dirección médica que tiene en cuenta por ejemplo la adrenalina, contradistinto del deporte, aunque englobado en muchas instituciones políticas, como pudieran serlo una Dirección General, un Ministerio o una Facultad de Educación Física y Deportes?

Si, siguiendo el planteamiento de Spencer, recuperamos como referencial a una cantidad de energía poseída por el corredor, exactamente igual a la que gasta (según su calorímetro) en el ejercicio, el razonamiento es muy sencillo: si el individuo ciudadano se dispone a practicar el *running* durante 45 minutos es porque dispone de la energía suficiente para hacerlo. Ahora bien, este referencial excedente es una construcción *ad hoc* del *regressus* para explicar el paseo en forma de *jogging, footing* o *running*; pero el *progressus* reductor sólo es posible cuando partimos de la morfología del *running* (o del *jogging* o del *footing*). Sólo entonces la energía excedente, amorfa o, a lo sumo, medida a partir del recuento de unos milígramos de adrenalina, puede transformarse en paseo normalizado.

Más aún, estos programas reductores se ven facilitados por la interpretación del excedente como referencial teórico atribuido

Material protegido por derechos de autor

a los sujetos corpóreos operatorios absolutos (nomotéticos) que practican *running*. En realidad sería preciso restringir estos sujetos corpóreos absolutos a los mismos sujetos corpóreos positivos o concretos, que, antes de "convertirse" al *running*, acostumbraban a ejercitar algún ceremonial o costumbre (tal como tomar café y copa con su familia o amigos, ver un programa de televisión de sobremesa o descifrar el crucigrama del periódico diario). Y puesto que la ejecución de estas costumbres ceremoniales también presuponen una determinada cantidad de energía, la verdadera cuestión no consiste en regresar hacia esa cantidad de energía, sino en dar cuenta de por qué las morfologías de determinadas costumbres ceremoniales se "transforman" en una ceremonia de *running*. Pues no se trata de explicar científicamente el *running* recurriendo a una cantidad de energía excedente amorfa (también lisológica), sino de dar cuenta de la transformación en *jogging, footing* o *running* (que se acercaría más al canon del deporte competitivo) de, por ejemplo, la costumbre de tomar café y copa con los amigos; lo que es tanto como reconocer que la ceremonia del *running* no procede del caudal energético excedente, sino de otras morfologías definidas en la tradición de las costumbres urbanas.

(b) El referencial físico amorfo "energía excedente" se transforma en morfología precisa cuando se interpreta como una molécula o una macromolécula contenida en el genoma de un individuo humano que ejecuta secuencias morfológicas, tales como hablar un lenguaje gramaticalizado, o en hacer *jogging* o gimnasia sueca estática. Se recurrirá entonces, por ejemplo, al gen $FoxP_2$ (Fox es una familia de genes clasificada desde la letra A a la Q; $FoxP_2$ pertenece al subgrupo P; se distinguen entre la proteína genérica $FoxP_2$ y el gen que la genera, utilizando en un caso la letra cursiva y en el otro la redonda). Svante Pääbo comenzó a publicar trabajos sobre el "gen del lenguaje" $FoxP_2$ desde una perspectiva "paleo genética"; en 2006 traza un plan

Material protegido por derechos de autor

para reconstruir el genoma completo del Neanderthal. En este genoma se supone que está configurada la morfología del lenguaje de palabras o las normas del *running* competitivo. Sin embargo el dialelo es evidente: la paleo-genética sólo puede alcanzar la morfología de un gen del lenguaje (o de un *running* competitivo) cuando se parte ya de esa morfología, y no por los cauces de la paleontología, sino por los cauces de la lingüística o de la etnología.

(c) Otro tanto se diga de la pretensión de una definición científica del lenguaje de palabras o de un ejercicio físico normalizado partiendo de la trama neurológica del cerebro humano (al modo, por ejemplo, de Dick Swaab en su libro *Somos nuestro cerebro,* Barcelona 2014). Ahora partimos de una trama neurológica cerebral, compuesta de unos cien mil millones de neuronas (tantas, suele decirse "de pasada", como estrellas tiene la Vía Láctea). Y con esto se hace un guiño al azar embrionario, es decir, a una idea lisológica que disimula las discontinuidades entre las morfologías de M_i. El dialelo es aquí evidente: en ese conjunto inmenso de cien mil millones de neuronas, sólo es posible prefigurar al azar el lenguaje de palabras, a través de las áreas de Broca o de Wernicke, o del *running* normalizado, cuando hemos partido ya de tales morfologías.

También cabe considerar como teorías positivas, pero pseudocientíficas, a ciertas teorías que toman como referencial de la definición de deporte a determinadas morfologías precisas a las cuales se pretende haber regresado en su "circuito definicional"; pero el *progressus* desde el referencial hipotético hasta el deporte actual, aunque "recoja sugestivamente" multitud de componentes morfológicos diversos, no puede considerarse como probado. Es el caso de las definiciones del deporte a partir del concepto genérico del hombre cazador, o del cazador recolector, sin precisar el tipo de animales objeto de la actividad venatoria.

Material protegido por derechos de autor

Pero, sobre todo, cuando se pretende concretar una especie determinada de animales privilegiados que, por sus conexiones con los juegos actuales (en este caso la tauromaquia), cuya caza (la caza del toro o taurocatapsia) habría dado lugar al deporte. Inspirándose en ideas expuestas ya por Gaston Bouzanquet en el X Congreso Prehistórico de Francia, en su conferencia sobre "El toro de la Camarga" (cuyo museo está situado a diez kilómetros de Arles), Ángel Alcázar de Velasco ofreció un artículo en la revista *Citius, Altius, Fortius* (Madrid 1959, I, 3, págs. 313-323) en el que presentaba a la taurocatapsia como "el primer deporte del hombre". Se supone que los primeros grupos humanos eran antropófagos, y que los toros fueron evolucionando (a partir del uro) hacia la morfología propia de los toros europeos (bravos pero no gigantes, por tanto, susceptibles de atraer la atención de aquellos grupos humanos que pudieran hacerse con ellos sin perjuicio de tenerlos como animales divinos). Pero no sólo cazaban al toro; se lo comieron, a la manera como Hércules se comió al toro Hilo. De la taurocatapsia habría nacido el deporte de la caza: "Deporte obligado para la manutención, pero deporte con el que se empezó a destacar la superioridad y, con ella, la ambición humana. En pocas palabras, con este ejercicio el hombre estrenó su mayoría, así como el orden social, al determinar al mejor y al peor, al más y al menos diestro, al cabeza del poder."

Nadie considera hoy científica, sin perjuicio de su ingeniosidad, a esta construcción especulativa.

§2. *Definiciones pseudofilosóficas (metafísicas, metafilosóficas o mixtas) del deporte*

1. Venimos llamando filosóficas a las definiciones (con sus teorías correspondientes) que partiendo de definiciones conceptuales de morfologías definidas (aunque sea en un contexto supersticioso, como es el caso de la ceremonia

Material protegido por derechos de autor

de la suovetaurilia romana), requieren la creación de ideas capaces de establecer ciertas conexiones que desbordan los dominios conceptualizados tecnológica o científicamente, aún manteniéndose en el ámbito del *Mundus adspectabilis* M_i, que el materialismo filosófico contempla como campo propio de la filosofía. Por ello, cuando las ideas surgidas de los conceptos desbordan los límites de este universo M_i no podríamos hablar de filosofía, sino de pseudofilosofía. Y, ateniéndonos al criterio general mediante el cual creemos poder definir el campo de la filosofía, distinguiremos tres situaciones en las cuales la "concatenación de las ideas" podrá ser considerada como pseudofilosófica:

(a) La primera es la que venimos designando como *meta-física*, atendiendo a la hipóstasis o sustantivación de alguna de las morfologías implicadas. Hipóstasis que determina la clausura de las morfologías de referencia y por tanto la reiteración de esa morfología; lo que bloquea la posibilidad misma de que las ideas correspondientes, al mantenerse encerradas en su dominio particular, puedan engranar, desbordando el dominio de referencia, con otras morfologías dadas en el Universo.

(b) La segunda es la que designamos como *meta-filosofía*, es decir, como filosofía que desborda el campo que le suponemos asignado (M_i), a consecuencia de la naturaleza *lisológica* de las ideas utilizadas, las cuales, precisamente por su amplitud generalísima, desbordan toda morfología dada en M_i y nos conducen "más allá" del Universo, o, si se prefiere, antes de él.

(c) La tercera situación la designamos como mixta, por cuanto participa, en proporciones diversas, de los procesos de sustantivación y de los procesos de lisología. Tal es el caso de muchas definiciones negativas capaces de cubrir a todas las disciplinas de una secuencia dada de disciplinas deportivas, pero sin circunscribirse a solas las disciplinas de referencia. Desde este punto de vista, el concepto medieval de deporte que se insinuaba en el término provenzal *deportare*, sería un concepto

Material protegido por derechos de autor

lisológico, predicable de todos los deportes, pero no sólo de ellos. La definición negativa, a través de la libertad-de, sería lisológica, porque la vaguedad de la idea negativa (libertad-de) de deporte, vinculada confusamente al término léxico provenzal, borraba las diferencias morfológicas entre las disciplinas deportivas y la sucesión de platos gastronómicos de un menú.

2. Circunscribiéndonos al deporte o a las ideas que tradicionalmente suelen formar parte de su esencia (fijista o evolutiva) —como pueda serlo la propia idea de *Homo sapiens*— se supone que el deporte, como institución o secuencia de instituciones, se establece en el ámbito de la idea de *Homo sapiens L.* Esta situación nos lleva ante pseudofilosofías metafísicas del deporte, derivadas o canalizadas por la hipóstasis o sustantivación de las morfologías de referencia.

Sin duda, la más grave sustantivación con la que nos encontramos es la idea misma de *Homo sapiens* de Linneo, en cuanto ella comienza a concebirse como una especie (*sapiens*) de un género (*presapiens*: Homo ferus, troglodita…) que, formando parte del Reino animal, sin embargo "fue creado por Dios desde el principio".

Dicho de otro modo, Linneo asumió plenamente la concepción del hombre como morfología dada dentro del Reino animal, como una especificación (*sapiens*) creada por Dios en este Reino, el tercero en la jerarquía, junto con el Mineral y el Vegetal, del conjunto del Imperio de la Naturaleza. Y aparecido a consecuencia de la creación de un alma espiritual (el *spiraculo* de Moisés), que permitía al hombre participar de la sabiduría divina. Al propio Linneo se le comparó malignamente con Adán (como el primero que puso nombre a las cosas); en consecuencia la idea del *Homo sapiens,* sin perjuicio de formar parte del Reino animal, se configuró en Linneo como una entidad "intemporal" ("en el principio") surgida en el Imperio de la Naturaleza desde el principio ("tantas son las especies cuantas Dios creó en el principio"), y sustantivándose en la

Material protegido por derechos de autor

existencia por la reproducción de sus padres y antecesores (que llevaba aparejada, en la tradición cristiana, una vez condenado el traducianismo, la creación nominatim de un alma espiritual para cada "hijo de la carne").

Podría decirse que el *Homo sapiens* de Linneo se mantiene en el Universo M_i, como una especie resultante de una *generatio* unívoca (no equívoca), reiterada recurrentemente, de modo indefinido, en el curso del tiempo cósmico. Linneo, por otra parte, seguirá la tradición que Aristóteles había instaurado, y que se mantuvo en la doctrina de los *logoi spematikoi* de los estoicos, en cuanto a la concepción cíclica de la eternidad de la materia cósmica. Las especies vivientes y, en particular, los hombres, no tienen propiamente un origen, puesto que proceden por generación unívoca y recurrente de los padres respectivos. Habría que concluir, por tanto, que la cuestión del origen de las especies, tal como se planteó a partir de Darwin, no podía aún plantearse en las coordenadas de Linneo.

Concluimos, la doctrina linneana del origen, más plotiniano que porfiriano, del *Homo sapiens*, envuelve una sustantivación de la esencia de ese *Homo sapiens*, desde el momento en el que se supone que la especie humana existente procede por generación unívoca de poblaciones humanas de la misma especie. Dicho de otro modo: la especie *Homo sapiens* ha sido sustantivada y, con ello, se han roto las conexiones genéticas posibles con otras especies (aquellas que un siglo después el darwinismo traerá al primer plano), porque las especies *Homo sapiens*, incluidas en el genus *Homo*, permanecen vinculadas a ellas mismas y no concatenadas con otras morfologías del universo M_i. En cierto modo nos conducen a lugares exteriores al universo, al Dios creador, que crea las especies y las almas *ex nihilo*, y por tanto se mantiene fuera del orden cósmico.

Ahora bien: el deporte, cuando se le considera como una institución propia del *Homo sapiens L.*, queda también inmediatamente sustantivado por influencia de la sustantivación

Material protegido por derechos de autor

de la esencia *Homo sapiens,* de la cual se supone que es un atributo. Además permitirá distinguir, se supone, el deporte de los juegos, que los etólogos comúnmente también atribuyen a las especies animales ("todo el mundo sabe que el gato juega con el ratón"). Mientras que los juegos tienden a ser considerados como una categoría zoológica (o etológica), los deportes tienden a concebirse como una categoría exclusivamente antropológica. Algunos antropólogos culturales concluyen de este modo: "donde quiera que haya animales habrá juegos, donde quiera que haya hombres habrá deportes".

3. Ahora bien, desde el momento en el cual los deportes se insertan en la perspectiva de una especie creada por Dios en el principio, el *Homo sapiens L.*, entonces la filosofía del deporte se aproximará a una pseudofilosofía por su apelación a la idea lisológica del Dios creador. Una idea que, por aplicarse a cualquier otra morfología precisa, borra su especificidad y nos conduce a las "afueras" del mundo M_i. En efecto, Dios creador *ex nihilo* ya no puede entenderse como una morfología dada en el mundo M_i; a lo sumo, en el panteísmo cósmico, podrá identificarse con el mismo Mundo, sin que por ello pueda considerarse positivamente identificada con alguna morfología delimitada en él. Para no movernos de un ejemplo que hemos utilizado en otras ocasiones: cuando hablamos no ya de Dios, sino de su ubicuidad ("Dios está en todas partes"), la idea de Dios asume una escala lisológica que no sirve siquiera para explicar la morfología de los templos, puesto que estos ya no podrán definirse como la casa de Dios. Porque tan casa de Dios es el templo, como el cielo, el bosque o la caverna. Ya hemos hablado de un obispo del siglo IV, Eustacio de Sebaste, que denunció esta paradoja: "Si Dios es ubicuo, ¿por qué intentamos encerrar a Dios en el templo?" El Concilio de Gangres le respondió: "No encerramos a Dios en el templo, sino a los fieles que quieren adorarlo en él." Respuesta que es meramente pragmática, pero que, en todo caso, no tiene que ver con la pregunta.

Material protegido por derechos de autor

Refiriéndonos al deporte. Quienes vinculan el deporte al hombre ("siempre que nos enfrentamos a los hombres de cualquier cultura nos encontramos con el deporte", "siempre que nos enfrentamos al deporte nos encontramos con el hombre"), y al hombre concebido como una especie creada *ex nihilo* por un Dios eterno, transforman el deporte en una idea lisológica, puesto que no será ya nada fácil diferenciar una institución humana deportiva de otra que no lo sea. En realidad, todo lo que es humano podría ser considerado deportivo, lo que requiere regresar a una idea del deporte tal que pueda ser aplicada a cualquier otra institución humana. Deporte —de acuerdo con su etimología medieval—equivale, como hemos dicho, a libertad-de, a indeterminismo absoluto. Todos los juegos humanos serían producto del azar, de la indeterminación: tal es la tesis de Huizinga en su *Homo ludens*. Podría hablarse también, como lo hizo Ortega, en este sentido, del "origen deportivo del Estado", porque el Estado ya no sería fruto de una necesidad (por ejemplo del trabajo de los siervos o de los obreros que buscan sacudir el yugo de sus explotadores), sino de la libertad de unos mozos que un día "deciden" abstenerse de las mujeres que tienen en su tribu o en su clan para ir a robarlas de las tribus o clanes vecinos. El rapto de las mujeres de otras tribus sería el principio de cambios revolucionarios que tienen que ver con la guerra, con la reorganización del territorio y de la familia, con la exogamia y con el Estado. Según esto, el origen del Estado no habría que ponerlo en las asociaciones de esclavos o de obreros, orientadas a liberarse de los patronos o de las asociaciones de patronos, a fin de organizar el trabajo de los explotados. Estaría en el club de los solteros.

Ahora bien, desde las coordenadas del materialismo filosófico el concepto de deporte como resultado de la libertad-de, es decir, del azar, no constituye una concepción filosófica del deporte o del juego, sino una construcción pseudofilosófica, precisamente porque la libertad-de es una idea lisológica que cabe aplicar a cualquier morfología, y al propio universo en

Material protegido por derechos de autor

cuanto conjuntos de átomos que se mueven por el azar (*tyjé*) y no por la necesidad (*ananké*).

Este género de pseudofilosofía del deporte floreció en España durante la época del nacionalcatolicismo, en la cual se llevó a cabo, por otra parte, una profunda reorganización del deporte y de la educación física nacional cuyo alcance y profundidad no tenía precedentes. Y decimos esto en contra de la opinión de tantos cultivadores de la "memoria histórica antifranquista", empeñados en demostrar que el interés por el deporte durante el llamado nacionalcatolicismo había decaído hacia un estado de atonía casi total. Pero lo cierto es que ya en 1938, en plena Guerra Civil, el general Moscardó fue encargado de organizar la educación física y los deportes en la España nacional, y que tras la postguerra inmediata de los años cuarenta, en 1956, el fallecimiento de Moscardó determinó que el puesto de Director de la Delegación Nacional de Deportes recayera sobre el camarada José Antonio Elola-Olaso, bajo cuyo mandato fue creada la Ley de Educación Física de 23 de diciembre de 1961. Pero el "teórico" que trazó las líneas maestras de esta ley fue el jesuita José María Cagigal, que el 20 de febrero de 1963 fue nombrado Subdelegado Nacional de Educación Física y Deportes y poco después director del recién creado Instituto Nacional de Educación Física INEF. En la llamada "transición democrática" Cagigal, ya exclaustrado, fue asesor del Ministro de Cultura de UCD, Ricardo de la Cierva; con esto, el "mito de la cultura" abría caminos insospechados, y lograba, por ejemplo, romper la unidad vigente del concepto nacional político de los deportes y de los juegos con instituciones estéticas tales como los coros y las danzas, suscitando la multiplicación de competencias culturales en las que los nuevos actores intervenían en la unidad del folklore nacional.

Avanzada la transición, la Ley de Cultura Física y Deporte de 1980 marginó a José María Cagigal de la política y dejó a su familia casi en la penuria. El 7 de diciembre de 1983, cuando

Material protegido por derechos de autor

Cagigal iba a trasladarse en avión hacia Roma para exponer la ponencia inaugural del Congreso internacional sobre el valor del juego como actividad física fundamental, murió en el accidente aéreo que tuvo lugar en el aeropuerto de Barajas.

Sin embargo nos parece que es una injusticia grande o un error considerar a José María Cagigal como el primer "filósofo español del deporte". El diario *El País* del 8 de diciembre de 1983 ofrecía el siguiente titular: "Ha muerto José María Cagigal, el filósofo del deporte". Desde nuestras coordenadas es imposible aceptar que Cagigal fuera el primer filósofo del deporte, o el último, sencillamente porque Cagigal no fue un filósofo del deporte. Su obra no fue en absoluto filosófica, sino pseudofilosófica. Fue una ideología teológica, propia del nacionalcatolicismo, lo que no desmerece en nada sus grandes contribuciones al proceso organizativo del deporte y de la educación física en España. Cagigal fue un ideólogo que fue recogiendo retazos de aquí y de allá, para tejer un centón con el que cubrir a una idea de hombre procedente de la escolástica tomista-suarista (una idea que se enfrentaba tanto al espiritualismo implícito en el dualismo cartesiano como al materialismo ejercido por este dualismo en la forma del hombre máquina de La Mettrie). Frente al dualismo cartesiano la tradición escolástica presuponía la idea del hombre como compuesto sustancial de carne y de espíritu, lo que obligaba a suponer *ad hoc* que el espíritu humano era "sustancia incompleta". Sobre estas ideas metafísicas, heredadas de la tradición escolástica, Cagigal fue tejiendo, a lo largo de los años, una cubierta obtenida por remiendos de muy diversa estirpe. Principalmente:

(1) reliquias alemanas recogidas de autores nazis (tras la desnazificación oficial durante la Guerra Fría) tales como Carl Diem, Ulrich Popplow o Erwin Mehl, vinculados al espíritu olímpico que Coubertin (con antecedentes conocidos) había recuperado en 1894, y había fraguado en los Juegos de Berlín

Material protegido por derechos de autor

de 1936, representandos en la célebre película *Olympia* de Leni Riefensthal, ya mencionada.

(2) directrices papales, sobre todo de Pío XII y de Juan XXIII, formuladas a medida que los pontífices fueron haciéndose cargo de la transcendencia mundana de los deportes y de los Juegos Olímpicos, no sólo en la época de Coubertin o de Hitler, sino también de la postguerra, sobre todo a raíz de los Juegos Olímpicos, ya televisados, de la Roma de 1960. A raíz de los cuales el papa del Concilio Vaticano II reconoció que "en el deporte pueden encontrarse desarrolladas las verdaderas y sólidas virtudes cristianas: en el espíritu de disciplina se aprenden y practican la obediencia, la unidad y la renuncia; en las firmes leyes del rendimiento físico, la castidad, la modestia, la templanza y la prudencia".

(3) muy especialmente, en la época del presidente Kennedy (que Cagigal llegó a poner como modelo de su "humanismo deportivo"), los "retales" procedentes de la ideología del espíritu olímpico moderno, el olimpismo de Avery Brundage (1887-1975), que fue el presidente del COI que puso en el amateurismo (frente al profesionalismo o la militancia política nazi o soviética) el núcleo del espíritu olímpico como *filosofía de vida*. Una filosofía de vida en la que resonaban sin duda, en Cagigal, ecos de la filosofía de la razón vital de Ortega o de Julián Marías. Sabido es que Brundage fue el protector de Samaranch, presidente del COI desde 1980 hasta 2001.

Ahora bien, lo que consideramos decisivo en la formación de la ideología del humanismo deportivo de Cagigal no es tanto la labor de gabinete propia de un religioso erudito, conocedor de las últimas tendencias de la filosofía (Heidegger, Huizinga, Ortega…), que acuña frases tales como "la Humanidad siempre ha hecho deporte" (con la que comienza el primer artículo publicado por *Citius, Altius Fortius*, "Aporías iniciales para un concepto del deporte", 1959, pág. 7), sino la *implantación política* que el joven jesuita alcanzó, recién exclaustrado en el

Material protegido por derechos de autor

verano de 1961, por recomendación directa de su padre (antiguo gobernador y Jefe provincial del Movimiento de Logroño), al entrar en calidad de secretario técnico en la cúpula de la Delegación Nacional de Deportes dirigida por José Antonio Elola-Olaso (1956-1966). Pues desde esta cúpula política pudo cristalizar en Cagigal la que podríamos llamar "perspectiva pastoral" del deporte, una perspectiva según la cual el atleta, el deportista o incluso el ciudadano que practica ejercicios físicos, dejan de ser individuos simples, atentos a su salud o a su calidad de vida, a la gimnasia, y a los cuales el gobierno debe tener en cuenta simplemente por razones higiénicas o económico sanitarias, para convertirlos en personas humanas que, a través de su cuerpo, de sus músculos estriados, mantienen su contacto con el Mundo y con los demás hombres. No solamente en cuanto miembros de una misma nación (por tanto de la educación premilitar de sus ciudadanos), sino también como personas que a través de su cuerpo contingente se encuentran en presencia de Dios, que los ha creado (vecinas, por tanto, de lo que algunos llamaron "la religión del músculo").

Nos parece evidente que la "perspectiva pastoral" del humanismo deportivo de Cagigal era un resultado más propio de la implantación política de un exjesuita, que había percibido en los atletas, deportistas y gimnastas, ante todo, a hombres libres, a personas humanas que actuaban junto con las otras ante el Dios que las había creado, atendiendo a sus cuerpos contingentes, que iban envejeciendo continuamente y que se encontraban, precisamente a través de su cuerpo, ante la muerte. Cagigal pudo recoger muchos "retales" de la llamada filosofía existencial del "ser para la muerte" de Heidegger, y que Cagigal pudo ya conocer desde la exposición que otro jesuita, De Waelhens, había llevado a cabo y que había sido traducida al español por el padre Ceñal, también jesuita, en 1945.

La "implantación política", en el marco de una dictadura, ayudaba sin duda más a la cristalización de esa "perspectiva

Material protegido por derechos de autor

pastoral" de lo que podría haber ayudado una democracia parlamentaria, en la que siempre algún grupo parlamentario podría neutralizar tal perspectiva oponiéndole simplemente la perspectiva gimnástico sanitaria, menos comprometida, más laica y prometedora que la perspectiva antropológico cultural.

No nos parece por ello ajustado a la realidad interpretar los trabajos ideológicos de Cagigal (por ejemplo «Persona y humana y deporte», en *Citius, Altius Fortius,* II, 1, 1960), como lo hace Javier Olivera Betrán («José María Cagigal y su contribución al humanismo deportivo», *Revista Internacional de Sociología,* LXIV, nº 44, 2006), como si se tratara de una teoría científica académica, que se apoya en teorías previamente dadas. La ideología expuesta por Cagigal es, a lo sumo, una recuperación de la doctrina escolástica tradicional, propia de la teología pastoral, cuando "evoca un fondo trascendental [teológico] del ser, una realidad que va más allá de lo predicamental," una realidad personal humana individual "participadora de la realidad social supraindividual".

§3. *Definiciones pseudofilosóficas mixtas (sustancialistas y lisológicas) del deporte*

Como ejemplo de pseudofilosofías sucedáneas de la filosofía del deporte, tanto por razón de sus métodos sustancialistas como por razón de sus métodos lisológicos, nos atendremos a las concepciones de Ortega sobre el deporte («Origen deportivo del Estado»; «Sobre la caza», prólogo al conde de Yebes; y sus críticas al evolucionismo darwinista, expuestas en diversos libros y artículos).

En su análisis crítico acerca del origen del Estado, Ortega tuvo que enfrentarse con el marxismo, y en su análisis crítico sobre el origen de las morfologías orgánicas (por ejemplo, la del aparato óptico de los animales oculados) Ortega tuvo que enfrentarse con el neodarwinismo que alcanzó su cenit

Material protegido por derechos de autor

en la década de los años treinta en los trabajos de J. Huxley, Dobzhansky, Mayr, Simpson, &c. Cabría decir que, en estos dos frentes, Ortega se encontró con el paso cambiado respecto de las corrientes que representaban en la época las vanguardias científicas, tanto en las ciencias humanas como en las ciencias naturales.

En ambos frentes Ortega se opuso al determinismo materialista, presente en estas ciencias de vanguardia, y mantuvo un indeterminismo que ponía al azar (al juego) como fundamento de la necesidad, tanto en el campo de la morfogénesis propia de las ciencias humanas (origen del Estado, origen del deporte) como en el campo de la morfogénesis propia de las ciencias naturales (origen del aparato óptico en los animales oculados).

Como es sabido el darwinismo venía arrastrando, sin resolverla, la cuestión de la herencia de los caracteres adquiridos. En 1868 Darwin, que no sabe más de lo que podía saber Linneo sobre cromosomas y genomas, propone, siguiendo a Hipócrates y a Buffon, la teoría de los pangenes: ciertas partículas procedentes de los más diversos órganos se transfieren a los órganos de reproducción y por ello, los caracteres adquiridos, podrán transmitirse a la prole. Pero A. Weismann, con su radical distinción entre el soma y el plasma germinal, negó la teoría de la pangénesis de Darwin ("barrera de Weismann").

A. Kölliker, un discípulo de Th. Schwann, había ya criticado la doctrina evolutiva de Darwin (*natura non facit saltus*) subrayando variaciones bruscas o discontinuidades observadas. Mendel pasó desapercibido. Pero Hugo De Vries, en Amsterdam, desarrolló su *Intracellular Pangenesis* en 1889. Constató que indudables caracteres hereditarios pueden variar independientemente del medio; habló de pangenes, que podían, por lo demás, combinarse entre sí. Los protoplasmas vivientes (por cierto, "protoplasma" fue un nombre que Purkinje acuñó a partir de un nombre dado a Cristo) consistirían en tales pangenes, derivados del núcleo celular. Pero no se encuentran

Material protegido por derechos de autor

en la Naturaleza individuos que enlacen especies distintas. De Vries, siguiendo a Kölliker, sostuvo que las especies cambian bruscamente. En 1901-1903 publicó su teoría de la *mutación*, según la cual las especies no están ligadas de forma continua. Surgirían, por tanto, por cambios repentinos. Se había así preparado el terreno para recibir la teoría de la herencia de Mendel y la posibilidad de adaptarla a los nuevos conocimientos genéticos y embriológicos. Fue la época de los descubrimientos asombrosos de Oscar Hertwig o de A. H. Sturtevant.

Ortega interpretó el mutacionismo de De Vries desde un indeterminismo aleatorio, que en el contexto del creacionismo *ex nihilo* podría expresarse en la fórmula "Dios juega a los dados". Dice Ortega: "no se ha producido el ojo por la necesidad o conveniencia de ver para luchar por la vida frente al medio. La especie con ojos aparece súbitamente, caprichosamente". Y concluye: "el deporte, como la vista, nace del azar, de la libertad". Huizinga escribiría en su *Homo ludens*: "la civilización humana nace y se desarrolla jugando y como juego".

El Estado surgió de un deporte, de una ocurrencia fortuita del grupo de jóvenes de una tribu que decidió, por juego deportivo, ir a robar las mujeres de otra tribu distinta; estos juegos requerían organización, medios técnicos, guerras, que habrían condicionado al Estado. Es decir, el Estado no es el resultado de una lucha necesaria de clases sociales en conflicto por la posesión de los medios de producción.

Ahora bien, en estos análisis, Ortega sustantiva tanto las especies vivientes (dotadas de libertad de coacción) como las tribus exogámicas que surgen espontáneamente del club de los solteros (y no de las fábricas llenas de trabajadores explotados o de las oficinas de los sindicatos).

Pero al propio tiempo Ortega introduce componentes lisológicos en sus análisis críticos, porque suponemos que tanto los organismos como las tribus habrán de concebirse

Material protegido por derechos de autor

como conjuntos de partículas o de morfologías susceptibles de combinarse aleatoriamente de un modo u otro. Este azar se extendería a todas las morfologías del Universo (a la manera como años después la presentaría Monod en su famoso libro *El azar y la necesidad*).

Sin embargo, es lo cierto que el avance en el conocimiento del protoplasma, o de las sociedades primitivas, ha tenido que dejar de lado el azar, reconociendo las determinaciones en el genoma de los mismos genes, que llevan por ejemplo a que en las antenas de una drosophila aparezcan unos ojos, no por determinación del medio, pero sí por determinación genética. No habrá una necesidad en las secuencias causales; pero esto no significa que podamos considerar al azar como una explicación. El recurso al indeterminismo aleatorio constituye, en cualquier caso, un límite para cualquier construcción categorial científica, una rendición al creacionismo de los posibles. Por ello no parece lógico confundir lo que constituye un límite para una ciencia con el horizonte de su mismo progreso.

Material protegido por derechos de autor

Tercera parte

Composición de una definición filosófica del deporte

§1. *Definiciones enumerativas y definiciones esenciales del deporte*

Nuestros puntos de partida son cualesquiera de las definiciones enumerativas de aquellas especies de "ejercicios físicos" (músculo-estriados) de sujetos corpóreos humanos, presentes ya en las sociedades históricas antiguas (sumerios, egipcios, helenos, mayas…) que siglos después se englobaron bajo el rótulo "deportes". Por ejemplo las "cinco especies" de ejercicios físicos o "disciplinas" –que todavía no se llamaban deportes—englobadas en el pentatlón de los juegos olímpicos de la antigüedad: carrera, salto, jabalina, disco y pugilato.

Sería muy precipitado considerar a esta definición enumerativa del pentatlón como una definición extensional, en cuanto contradistinta a su definición connotativa esencial. Porque una definición extensional estricta es la enumeración de las especies de un género distributivo (como sería el caso de la definición extensional de poliedro regular: tetraedro, hexaedro, octaedro, icosaedro, dodecaedro; cuando subrayamos que cada especie verifica el concepto genérico con absoluta independencia de las demás especies), mientras que en la definición enumerativa del pentatlón que hemos dado, las especies de ejercicios están "encadenadas" unas a otras como si fueran partes integrantes de una totalidad secuencial atributiva.

Material protegido por derechos de autor

Más que como especies de un género distributivo, figuran como partes integrantes de una totalidad atributiva heterogénea, como el "rostro" del que habla Platón (*Protágoras,* 329d), si bien como ejemplo de totalidad atributiva homogénea (que Platón ejemplifica por la barra de oro), y no de totalidad distributiva.

Presuponemos que las definiciones enumerativas (tanto si se miran desde sus partes distributivas o atributivas, como si se miran desde su condición de totalidades, atributivas o distributivas) son definiciones reales, no meramente nominales, puesto que tienen referenciales (corpóreos) que, considerados ontológicamente, pueden asumir la condición de morfologías o estromas dados entre la multitud de morfologías o estromas —tales como planetas, montañas, bosques, animales…— constitutivos del *Mundus adspectabilis* (M_i).

Presuponemos también que las morfologías "deportivas" no son morfologías "flotantes" en M_i, sino morfologías entramadas con otras morfologías (minerales, animales o vegetales) constitutivas de lo que Linneo llamó "Imperio de la Naturaleza". Implantadas además en morfologías animales y humanas (en la medida en que puedan contradistinguirse de las morfologías zoológicas), pero no en morfologías minerales o vegetales.

Se admite comúnmente, incluso por la mayor parte de los etólogos, que los animales practican juegos (el gato juega con el ratón), pero no deportes; lo que no significa que los hombres no jueguen. Y esto plantea la necesidad de un nuevo trazado de la línea divisoria entre el "momento zoológico", exclusivo de las morfologías animales, y el "momento humano".

Algunas veces se amplía el dominio de los juegos a los vegetales y a los seres inorgánicos ("juegos contra la Naturaleza"); pero se considerará como un error categorial (en el sentido de Sommers, vid. *Teoría del Cierre Categorial,* vol. II, pág. 62-ss.) decir que los electrones que giran alrededor del núcleo atómico hacen deporte.

Material protegido por derechos de autor

§2. *Definiciones esenciales fijistas y definiciones esenciales evolucionistas del deporte*

Consideremos, desde la perspectiva ontológica del materialismo filosófico <M_i (M_1, M_2, M_3), M, E>, las definiciones que se nos manifiestan como procedimientos o metodologías para establecer transformaciones o derivaciones de las morfologías asignadas al *definiendum* (D) respecto de otras morfologías dadas en el Mundo (M_i de la ontología especial) o, en el límite, en los dominios de la ontología general.

Desde la perspectiva ontológica (que consideramos inseparable, a través de los referenciales, de la perspectiva gnoseológica) distinguimos dos tipos de metodologías definicionales:

I. Metodologías metacientíficas y metafilosóficas

Mientras que las metodologías científicas (conceptuales categoriales o predicamentales) o las filosóficas (ideacionales o trascendentales) tratan de reconstruir el *definiendum* (D) a partir de metodologías inmanentes a M_i, las metodologías metacientíficas o las metafilosóficas ensayan la reconstrucción del *definiendum* (D) a partir de morfologías que no se contienen en M_i, sino que parecen situarse más allá de M_i o anteriormente a M_i. El regreso al *arjé* que los primeros presocráticos presuponían como respuesta a las preguntas sobre el origen del Cosmos era, ante todo, metafilosófico, si es que el *arjé* (agua, aire, fuego, tierra) no era considerado como inmanente al Universo (Aristóteles: "si el *arjé* fuera alguno de los elementos destruiría a todos los demás").

De aquí la interpretación de los *arjai* como sustancias distintas de los elementos (Tales de Mileto no habría considerado al agua común como *arjé*, sino a lo húmedo; tampoco el fuego de Heráclito sería el fuego doméstico, sino

Material protegido por derechos de autor

un fuego celeste, &c.). Además de metafilosóficas, las doctrinas del *arjé* serían metafísicas, en la medida en la cual implicaban una sustantivación o hipóstasis de los elementos.

También son metafilosóficas las metodologías que, aunque pretendiendo construir **D** a partir de otras morfologías dadas en M_i (acudiendo por ejemplo a la generación unívoca), sin embargo reiteran recurrentemente este tipo de generación y la reproducen una y otra vez hasta el infinito, a costa de postular la eternidad de M_i. Esto ocurre cuando se supone que, por ejemplo, los animales proceden por generación unívoca de otros animales de su especie, lo que equivaldría a afirmar que los antecesores de los animales se encuentran ya dados fuera de M_i o anteriormente a M_i. Es la concepción que mantuvo Arostóteles, o los estoicos, según su doctrina de los *logoi espermatikoi* de los que antes hemos hablado. Es cierto que esta doctrina lograba evitar el creacionismo *ex nihilo*, pero al precio de la sustantivación metafísica de las especies. En estas metodologías, podría afirmarse, desaparece la cuestión misma del "origen de las especies".

Pero el creacionismo tenía también otro punto de aplicación, distinto del creacionismo de las especies: se trataba del creacionismo del alma espiritual de cada individuo. Creación *ex nihilo* que, por ello, parecía capaz de introducir entre los individuos de una misma especie una distancia tan grande como la que podía mediar entre individuos de especies distintas. Según esto cada individuo resultaría ser algo totalmente extraño a los individuos de su misma especie aparentemente semejantes a él. Es posible que esta conclusión la hubieran sacado los escolásticos, especialmente los ocamistas, cuyo nominalismo estaba orientado, no tanto a debilitar la unidad entre los individuos de una misma especie, cuanto a debilitar la separación entre los individuos de especies distintas (por ejemplo, la separación entre los griegos y los bárbaros, o después, entre los esclavos y los señores, o más tarde entre los gentiles y los judíos).

Material protegido por derechos de autor

Linneo defendió un modelo mixto de creacionismo ("hay tantas especies y géneros cuantas Dios creó en el principio") y de sustancialismo recurrente. Un mixto que permite dejar de lado la cuestión del origen de las especies, de unas especies y géneros que se suponen eternos, sin origen, una vez consumada la hipóstasis de los géneros recurrentes, dentro del fijismo de las especies. Linneo incluso reconoció la posibilidad de un "evolucionismo" limitado a las especies de un mismo género que, sin embargo, pudieran hibridar entre sí, es decir, mediante la hipótesis de una generación equívoca dentro de algunos géneros dados, por el cruzamiento de diversas especies contenidas en tales géneros.

El "esencialismo fijista" de las especies de Linneo tenía muchos puntos en común con el esencialismo de las especies de Porfirio, para quien la definición esencial —que respondía a la pregunta "¿qué es?"— se compone de un género afín y de una diferencia específica. La doctrina de la generación equívoca establecía una inconmensurabilidad radical entre las especies y los géneros, según la cual resultaba imposible pasar por transformación racional-causal de una especie a otras o de un género a otros. Es decir, los sujetos individuales específicos mantendrían sus distancias, porque serían incomunicables y no cabría intercalar entre dos sujetos, específicos o individuales, un tercero (un "eslabón perdido"). Pero los predicados propios (y, desde luego, los predicados quinto-accidentales) tenían que brotar del "fondo connotativo" en circunstancias diferentes. Predicados *propios* del hombre, tales como *ridens, erectus, habilis, loquens, orans, ludens, político, virtuoso, cultural* o *deportivus*… no tendrían por qué brotar en el mismo instante, sino sucesivamente, en el sujeto específico, sobre todo si dependiesen (en cuanto predicados alotéticos) de circunstancias exteriores. Cabría hablar de una evolución de los predicados antes que de una evolución de los propios sujetos.

Material protegido por derechos de autor

II. Metodologías científicas o filosóficas

Hablamos de metodologías científicas o filosóficas cuando la morfología del *definiendum* (D) intenta ser derivada de morfologías inmanentes a M_i. Por lo demás, el carácter metodológico, científico o filosófico de una definición, no debe confundirse con su valor de verdad, porque una doctrina metodológica científica o filosófica puede no ser verdadera cuando nos atenemos, no ya al método de su construcción, sino a sus resultados. La teoría de la pangénesis de Darwin, de la que antes hemos hablado para explicar la herencia de los caracteres adquiridos (entre ellos las "destrezas atléticas"), podría considerarse científica metodológicamente; pero, sin embargo, sus resultados no podrían considerarse verdaderos hasta tanto no se aclarasen los "mecanismos" de influencia de los pangenes, cuya estructura se desconocía absolutamente, en los órganos de la generación.

Cabe afirmar, por tanto, que las metodologías científicas o filosóficas del análisis del deporte propician definiciones esenciales, no fijistas sino evolucionistas. El modelo de esencia evolutiva que hemos utilizado en otras ocasiones (por ejemplo, en un ensayo destinado a definir *salva veritate* la esencia de la Religión, o bien, en otro ensayo destinado a definir *salva veritate* la esencia del Estado), difiere, como ya hemos dicho, del porfiriano o del linneano en que no consta de *género* y *diferencia* (animal racional, *Homo sapiens*), sino de *núcleo, cuerpo* y *curso*. El modelo es evolucionista porque el proceso del *curso*, resultante de las transformaciones del *cuerpo* en su interacción con el *entorno*, puede llevar a la disgregación de la propia esencia. Así, el *núcleo* de las religiones (la "veneración" de los animales), determina, por reacción de su medio, un *cuerpo* (integrado por pastores o cuidadores, templos, sacerdotes, chamanes o nematólogos) cuyo *curso* conduce, en sus fases evolutivas (religión primaria, secundaria y terciaria) a la sustitución de los animales primarios por démones o por

Material protegido por derechos de autor

dioses incorpóreos terciarios (remitimos a nuestro libro *El animal divino*, Pentalfa, Oviedo 1985).

§3. *Sobre la evolución, a través del deporte, del* Homo presapiens *hacia el* Homo sapiens

Como acabamos de decir, tenemos que partir de la definición filosófica o científica del deporte, y también de los referenciales dados en función de las enumeraciones denotativas o connotativas, históricamente dadas, de las disciplinas individuales, específicas o fenoménicas.

Al hablar de las enumeraciones históricamente dadas, estamos dejando de lado, como punto de partida, los datos que la Psicología o la Epistemología genética (sobre todo la de Piaget y su escuela) puedan ofrecer como prefiguración, en los niños, de los juegos o los deportes. La razón es esta: los *datos* de la Psicología sólo alcanzan significado filosófico (o científico) cuando se presupone la hipótesis creacionista aplicada al alma espiritual (el *spiraculus*), a partir de cuya creación tendría lugar la transformación abrupta del animal genérico en animal racional. En animal *sapiens* o animal *sapiens sapiens*, es decir, en hombre histórico o personal, que satisface ya la definición aristotélica del hombre como "animal que vive en ciudades", ζῷον πολιτικόν, *zoon politikon* (ciudades en las que, por cierto, comenzaron a institucionalizarse los juegos olímpicos).

El esquema de una transformación abrupta del animal en racional o en *sapiens* se corresponde (en la doctrina de los predicados de Porfirio, presente de alguna manera en Linneo) con la tesis de la aparición o emergencia simultánea de todos los predicados de la esencia, representada por la especie. Los predicados de este sujeto, según Porfirio, serían de dos tipos: las *propiedades*, que derivarían de la esencia fijista (los *propios* —"discóbolo" o "doríforo"—, como cuartos predicables) y los *accidentes* (como quintos predicables, que pueden ser abstraídos

Material protegido por derechos de autor

en el momento de la construcción de la definición). En la teoría de Porfirio la diferencia específica "racional" no sería tanto una propiedad cuanto un componente específico de la esencia, junto con el genérico afín, que sería también esencial, pero común, y no específico, a otras esencias.

Ahora bien, predicados "simples" tales como los que hemos antes expuesto (*erectus, ludens, ridens, loquens, orans, habilis, sapiens...*) o bien los "compuestos" (animal cultural, animal político, animal estético o animal deportivo) serían predicados propios que derivarían inmediatamente de la esencia fijista. Una vez creada por Dios *nominatim* el alma espiritual, como forma sustancial incompleta del compuesto hilemórfico (de alma y cuerpo humano), todas las demás propiedades de la esencia humana podrían manifestarse: el animal racional, por serlo, podría comenzar a sacar conclusiones silogísticas de premisas (es decir, podría ser científico, o filósofo); podría también reír, hablar, formar sociedades políticas y podría comportarse como discóbolo o como doríforo.

Pero, ¿no es esto ridículo desde una perspectiva evolucionista? Porque habría que suponer un salto abrupto del animal *presapiens* o raciomorfo, que lanza piedras, al *Homo sapiens sapiens* histórico o "civilizado" (porque vive en ciudades), que lanza discos o jabalinas.

Este salto abrupto (tal como se describe en la Biblia, a propósito de la creación de Adán, una descripción asumida, desde luego, por Linneo) establece una dicotomía insalvable, es decir, una inconmensurabilidad de géneros, entre los *presapiens* (o raciomorfos) y los *sapiens* (o *sapiens sapiens*). Lo que obligaría —teniendo en cuenta la continuidad fenoménica entre predicados zoológicos y antropológicos— o bien a introducir eslabones intermedios (a la vez animales y humanos), o bien predicados orientados a disimular cualquier corte abrupto: la Etología demostrará que los animales tienen también cultura, por tanto, que la cultura no es una diferencia específica del hombre en

Material protegido por derechos de autor

cuanto animal cultural; se demostrará también que los animales son racionales, o al menos raciomorfos (según la propuesta de E. Brunswik); que los animales edifican termiteras o panales, que se organizan socialmente según patrones muy semejantes a los de la vida política humana, pero no practican las disciplinas institucionalizadas incluidas en el pentatlón olímpico.

En realidad sólo desde la hipótesis creacionista del espíritu humano cabría dar significado antropológico a los datos de la Psicología evolutiva, porque sólo entonces los datos empíricos (tales como las primeras percepciones del "sujeto cero", a través del cuerpo o pezón de la madre que lo alimenta) pueden ser atribuidos a la nueva especie. Y esto es así porque sólo entonces los predicados propios de los mamíferos (categoría predicamental) podrán ser interpretados como predicados de la persona humana (como predicados trascendentales). Desde esta perspectiva las fórmulas de la teología escolástica pueden ser reconocidas como "útiles velos" capaces de ocultar el "impúdico" creacionismo implicado en el relato del *spiraculo*. Decía José María Cagigal («Persona humana y deporte», 1960, pág. 15): "Persona evoca un fondo trascendental del ser, una realidad que va más allá de lo predicamental". Y puntualizaba (en la nota 24): "Advertimos que quien no admite una noción de ser con doble vertiente, predicamental y extrapredicamental, no entenderá la identificación de sacral-religioso con ontológico." La "Humanidad", concebida como una esencia fija y definida a partir del momento de su creación, podría tomarse como sujeto de predicados propios y eternos, y así podría decirse: "La Humanidad siempre ha hecho deporte" (Cagigal, «Aporías iniciales para un concepto de deporte», 1959, pág. 7).

En conclusión: partiendo de los referenciales históricos de las secuencias denotativas deportivas, enmarcadas siempre en el ámbito de las morfologías animales y humanas M_i, no podremos hablar de "humanidad" como de una esencia fija e intemporal, sino como del "momento nebuloso" de los

Material protegido por derechos de autor

procesos evolutivos de primates homínidos, aunque se llamen *Homo antecessor* (como se llamaron a los restos encontrados en 1994 en la Gran dolina de Atapuerca, once individuos que vivieron hace 800.000 años, entre ellos el llamado Miguelón, cuyos huesos no son idénticos a los del *Homo heidelbergensis,* sino más próximos a los *denisovanos* de Siberia, descubiertos en 2010, que a los *neandertales*).

Lo que se hace imprescindible es considerar a las propiedades (tales como las que se expresan en los predicados *loquens, orans, ludens...*) como determinaciones que han ido apareciendo *en el curso* de procesos de evolución. Una evolución no ya lineal, la propia de un grupo o de una banda, sino una evolución multilineal, referida a múltiples líneas emparentadas entre sí, y casi siempre interactivas de algún modo.

En lugar de fingir que "la Humanidad siempre ha hecho deporte" o que "siempre ha practicado juegos", diremos que los predicados tales como *ludens* o *habilis* son ya aplicables a ciertos animales pre-*sapiens* (gusanos, insectos, vertebrados), mientras que otros predicados, vinculados a instituciones como las tantas veces citadas del discóbolo o del doríforo, sólo son aplicables, en diversas líneas, al *Homo sapiens,* a partir de sus fases prehistóricas o históricas (que conocemos a escala arqueológica más que a escala paleontológica). A escala paleontológica (es decir, la que se enfrenta con los esqueletos) podemos encontrarnos con morfologías orgánicas (tales como el ADN mitocondrial), pero no con morfologías institucionales (como lo son las disciplinas incluidas en el pentatlón olímpico).

§4. *Predicados autotéticos y predicados alotéticos*

Cuando nos enfrentamos a las esencias evolutivas —como es el caso del *Homo sapiens*— o de sus predicados "juego" (*Homo ludens*) o "deporte" (*Homo deportivus*), la distinción más importante que debemos tener en cuenta no será tanto la

Material protegido por derechos de autor

distinción porfiriana entre *predicados genéricos* y *predicados específicos* (o entre predicados comunes o propios), sino la distinción entre *predicados autotéticos* y *predicados alotéticos*, puesto que esta distinción se mantiene más próxima a las diferencias entre las morfologías de M_i conceptualizadas por predicados que se refieren a cada una de ellas, como separadas o aisladas de las demás (predicados autotéticos), que a las diferencias entre morfologías cuyos predicados se refieren a los referenciales morfológicos en tanto se mantienen en interacción con otros referenciales, representados por predicados alotéticos.

Sin embargo, las morfologías autotéticas de M_i tienden a ser lisológicas y encubridoras de las diferencias morfológicas, puesto que no podemos afirmar, de cualquier morfología dada (como es el caso de las morfologías institucionalizadas), que esté aislada de todas las demás (como si fuese una esencia megárica). O, lo que es lo mismo, en el conjunto de los predicados, sólo algunos podrían ser considerados, en el límite, como predicados autotéticos; porque, en general, los predicados podrían ser considerados en principio como alotéticos, es decir, como conexiones o como relaciones. Propiamente sólo podríamos hablar de predicados autotéticos (de un sujeto dado) cuando nos refiramos a sujetos definidos *ad hoc* precisamente como sujetos aislados de todos los demás entes. Tal sería el caso del Acto Puro de Aristóteles, en tanto que el Acto Puro asume la condición de "ser autista absoluto", que no crea el Mundo, ni siquiera lo conoce, y que vive eternamente encerrado en el proceso incorpóreo y eterno, fijista o inmóvil, de pensar sobre su mismo pensamiento.

Ahora bien: esta forma de predicación autotética es precisamente la que Linneo utilizó al definir, en la décima edición del *Sistema de la Naturaleza,* a la sabiduría del *Homo sapiens* por la fórmula del oráculo de Delfos, *Nosce te ipsum*, como él mismo advierte del modo más notorio. Lo cual quiere decir que cuando paleontólogos y arqueólogos han asumido la definición

Material protegido por derechos de autor

del *Homo sapiens* de Linneo (y aún la posterior "redundante" de *Homo sapiens sapiens*) es porque están utilizando, de algún modo, si no manifiestan lo contrario, predicados autotéticos, es decir, porque siguen prisioneros de la Teología metafísica.

Desde luego, el propio Linneo asumió no sólo la fórmula del oráculo de Delfos, sino la doctrina de Moisés, según la cual Yahvé creó al hombre a su imagen y semejanza. Y esto nos obliga a reconocer que Linneo "creía saber" que el precepto "conócete a ti mismo" del oráculo, propio del *Homo sapiens*, habría sido verificado por el propio Linneo cuando atribuyó al *Homo sapiens* el conocimiento de cuál era la posición relativa que correspondía al hombre dentro del Imperio de la Naturaleza y ante su propio Creador. "Conocerse a sí mismo", en sentido autotético, equivale, en efecto, ante todo, a saber cuál es la posición del sujeto ante el Creador del Imperio de la Naturaleza, y ante los tres Reinos de esta Naturaleza, creados desde la eternidad. Al definir la sabiduría del *Homo sapiens* recurriendo a Yahvé, Linneo se alineaba además automáticamente en la perspectiva lisológica que consideramos no tanto como filosófica o científica, sino como metafilosófica o mitológica, puesto que Yahvé no es una morfología inmanente al Mundo M_i, sino que se mantiene, en cuanto Creador y Motor del Mundo eterno, a distancia infinita de él.

Esto quiere decir que los predicados del sujeto porfiriano humano (las propiedades derivadas de una supuesta esencia invariante, es decir, de una especie compuesta desde siempre por género afín y diferencia específica), tales como *rationalis, habilis, ridens, erectus, ludens,* &c., podrían aplicarse simultáneamente al sujeto humano, a la manera como los nombres de Dios se aplican simultáneamente al sujeto divino. Dicho de otro modo, los predicados que determinan al sujeto (por ejemplo, el deporte, cuando se supone que determina al sujeto humano: "La Humanidad siempre ha hecho deporte") habrían de ser predicados alotéticos. Pero estos predicados no

Material protegido por derechos de autor

son universales, puesto que se modulan analógicamente, dada la semejanza con otros predicados atribuidos a los animales: "racional", ampliado en la idea de "raciomorfo", es aplicable a los animales. Desde el perro de Crisipo, del que nos habla Sexto Empírico (*Hipotiposis* I, 69), al perro de San Basilio o a Sultán de Köhler; los castores son hábiles para construir diques; no sólo los primates son erectos, sino también los suricatos (y, en todo caso, la condición de erecto no es el fundamento directo de su "sabiduría pragmática", sino a través de la liberación de las extremidades superiores, que le permiten manipular sobre mesas a título de "suelo de los pies"). Por su parte, los etólogos, como Frans der Waal, atribuyen a los animales capacidad de formar coaliciones políticas o capacidad de jugar; incluso se ha hablado de la religiosidad del perro cuando ladra a la Luna.

Concluimos: los predicados autotéticos (o concebidos como tales), por su carácter lisológico, no permiten reconocer las diferencias morfológicas que, sin embargo, encontramos precisamente al establecer la oposición dicotómica entre animales y hombres (o al oponer animales a personas humanas). Si reconocemos predicados comunes a animales y hombres, unívocos o análogos, será preciso admitir grados en estos predicados (mayor o menos racionalidad, mayor o menor locuacidad, mayor o menor habilidad, y diferente grado de bipedestación o de organización política). Y, por supuesto, diferentes grados de control de su musculatura estriada. Grados que tienen que ver con las diferencias entre las rutinas normativas (como "rutinas victoriosas") y las ceremonias o útiles institucionalizados en un determinado conjunto o sistema de instituciones.

¿Y cómo establecer objetivamente estos grados, cómo elegir el grado a la altura del cual pudiéramos hacer pasar la línea fronteriza objetiva que permite distinguir a los hombres de los animales?

La objetividad de esta línea fronteriza sólo puede alcanzarse, en todo caso, según lo dicho, en el campo de los predicados

Material protegido por derechos de autor

alotéticos. En efecto, los predicados alotéticos son relaciones, y las relaciones pueden ser asimétricas. Y las relaciones asimétricas ya permiten clasificar a los términos que las soportan en clases (dominios o codominios) objetivamente heterogéneos e irreductibles. La relación de causalidad, por ejemplo, permite distinguir la "clase de las causas" de la "clase de los efectos"; la relación de inclusión de clases permite oponer las clases B envolventes de otras (A ⊃ B) a las clases A envueltas por otras (A ⊂ B). Como *límites* de la relación de inclusión obtenemos la clase envolvente de todas las demás (la clase universal) y la clase envuelta por todas las demás (la clase nula, Ø). Límites que en este caso son meramente lógicos o terciogenéricos, es decir, sin realización primogenérica.

Pero hay relaciones o conexiones entre animales dados en un campo primogenérico, o segundogenérico, que también admiten la formación de clases límite. Tal es el caso de la relación de dominación (a ≫ b). De esta relación obtenemos dos clases límites (remitimos al escolio 11 de *El animal divino*, 2ª edición, Pentalfa, Oviedo 1996, y al artículo «Por qué es absurdo 'otorgar' a los simios la consideración de sujetos de derecho», *El Catoblepas*, 2006, 51:2): animales que figuran como dominados por todos los demás y animales que figuran como dominadores (virtuales, al menos) de todos los demás. En el primer caso cabe establecer jerarquías diversas en la *Scala naturae*. En el segundo caso cabe redefinir al hombre no tanto por predicados autotéticos (*sapiens, racional, ludens*) sino por predicados alotéticos: "el hombre es el animal que ha logrado, en largas y sucesivas etapas, ir dominando a otras especies de animales". En el límite, habrá logrado encerrar a todas las demás especies de animales, que anteriormente le mantenían a él encerrado en dominios más o menos restringidos de su Mundo, en el recinto del "Gran parque zoológico" constituido en el presente por todos los parques zoológicos del planeta Tierra y (suponen algunos, los más optimistas) en los parques de alienígenas que en un futuro puedan armarse en la Galaxia.

Material protegido por derechos de autor

§5. *El predicado* sapiens *como predicado autotético y como predicado alotético*

Cuando nos enfrentamos con esencias evolutivas, no fijistas, como es el caso del hombre (en cuanto sujeto del predicado *deportivo* o del predicado *ludens*), en tanto que procede del género animal, aprovecharemos, a título de metodología *ad hominem*, la circunstancia de que la definición del hombre de Linneo, como *Homo sapiens* (siendo *Homo* el sujeto gramatical presapiens propuesto por Linneo y ya diversificado en especies presapiens, como *Homo ferus* u *Homo troglodita*), ha sido paradójicamente aceptada, aún después de la destrucción crítica del fijismo de Linneo, por paleontólogos, zoólogos, arqueólogos o antropólogos darwinistas, como definición del hombre. Esta circunstancia nos indica —por no decir que nos obliga— a reinterpretar la idea de *sapiens* de Linneo desde el evolucionismo: algún fundamento objetivo debe existir para que el predicado *sapiens* que utilizó Linneo para diferenciar a los animales presapiens del animal humano pueda haber sobrevivido a la "catástrofe" del fijismo linneano.

Y esta razón la encontramos cuando interpretamos el predicado *sapiens* de Linneo, tomado del oráculo de Delfos, no ya como un predicado autotético (absoluto, metafísico), que define al hombre por una suerte de sabiduría similar a la sabiduría reflexiva divina (*noesis noeseos*) —es decir, que interpreta la idea de Hombre al modo del Espíritu Absoluto hegeliano, o al modo de la sabiduría implícita en el "salto a la reflexión en el punto Ω del horizonte" que postuló el padre Teilhard de Chardin—, sino como un predicado alotético, dialéctico, en la medida en la cual pueda afirmarse que el *Nosce te ipsum* del oráculo de Delfos, utilizado por Linneo para definir al hombre como *Homo sapiens*, no nos remite a una sabiduría *absoluta* o *metafísica* (sin referenciales), sino a una sabiduría relativa a otros referenciales dados (por ejemplo, los animales domesticados). Una sabiduría dialéctica, que implica

Material protegido por derechos de autor

la confrontación relativa con otras sabidurías, y la destrucción de las pretendidas sabidurías absolutas mediante la rectificación dialéctica (por *anástasis* o por *catástasis*) de la idea de tales sabidurías absolutas.

Por otra parte es opinión común entre los filólogos clásicos que el oráculo de Delfos ofrecía su "precepto definicional" *nosce te ipsum,* no como una regla absoluta, orientada a alcanzar la sabiduría divina (en la presencia de Dios), sino como una máxima para limitar la *hybris*, la ambición desmedida de dominación, que impulsa a los planes y programas de los hombres, como sujetos operatorios que buscan la dominación de los animales o de otros hombres. Es decir, como una máxima definicional orientada a enfrenar esa *hybris*, mediante la evidencia práctica de que los planes y programas concebidos por los hombres bajo el impulso de su *hybris*, pueden conducir a la destrucción del propio sujeto operatorio. *Nosce te ipsum* significa entonces: "conoce o mide los límites de tus fuerzas, en relación con las fuerzas de los demás, y sólo entonces redefine tus planes y programas de acción".

Por ejemplo, "conoce los límites de tus fuerzas y evita matar con tus manos al león de Nemea, como si fueras Hércules, sin tener en cuenta que tampoco puedes matarlo con tu jabalina, porque la piel de este león es impenetrable". "Conócete a ti mismo" significa que "debes conocer que no puedes cazar al león de Nemea como Hércules, porque no eres Hércules, es decir, porque no eres divino ni tu sabiduría es absoluta, ni siquiera cuando dispones de las armas que te entregó Prometeo". O bien, si suponemos que ese hombre forma parte de una sociedad política, y que poseyendo por tanto un territorio basal, está siendo atacado por guerreros poderosos: "conócete a ti mismo significa que debes saber que en la guerra defensiva contra este invasor poderoso serás destruido aunque tu resistencia sea justa". "Conócete a ti mismo" significará ahora, en el terreno de la política: "conoce que la distinción entre *guerras justas* (defensivas acaso) y *guerras injustas* (acaso ofensivas) es

Material protegido por derechos de autor

una distinción sin sentido o metafísica, porque la verdadera distinción se establece entre las *guerras prudentes* (sean justas o injustas) y las *guerras imprudentes* (aunque sean justas)". "Conócete a ti mismo" equivale también a buscar alternativas diferentes (nuevas alianzas, procedimientos diplomáticos, mentiras políticas) para mantener la integridad de tu territorio.

Desde este punto de vista, la sabiduría del *Homo sapiens* definido por el "nosce te ipsum" se manifestará únicamente cuando su poder se confronte con el de otros animales o con el de otros hombres, y precisamente en los procesos de dominación, en los cuales se dirime la victoria (la paz de la victoria) y la derrota. Y esto es tanto como acercarse al *Homo sapiens,* ante todo, como un sujeto operatorio poseedor de una finalidad propositiva; implica la sabiduría del resultado de la lucha de dominación mediante el conocimiento, objetivo y calculado, del *después* de esta lucha y, ante todo, de la tabulación de los *después* posibles, tal como los establece la "teoría de juegos".

Esto nos lleva a interpretar al *Homo sapiens* como sujeto operatorio propositivo, organizado según fines que están dados dentro de un Reino animal o de un Imperio natural (de la Naturaleza).

La finalidad la entenderemos, en efecto, en un terreno analógico, como idea analógica de proporción simple o de proporción compuesta, y no como una idea unívoca. Según esto no cabrá hablar de "finalidad de la Naturaleza", o de finalidad causal en general, sin indicar la modalidad de la finalidad de referencia, así como sus "parámetros" y sus "modulaciones".

Como primer analogado de la finalidad tomaremos, desde luego, a la finalidad propositiva, propia de sujetos operatorios, humanos o animales. A partir de este primer analogado trataríamos de "derivar" sus modos, es decir, no pretenderíamos partir de una idea generalísima de finalidad (a la manera de una modulación de la identidad del ser) para derivar sus acepciones como meros modos específicos suyos.

Material protegido por derechos de autor

La finalidad propositiva, primer analogado, la entenderíamos como una propiedad de un sujeto operatorio que actúa en el tiempo físico y en el espacio corpóreo. Pero el tiempo no lo entenderemos linealmente, como una pura sucesión temporal dada en el vacío (el tiempo absoluto de Newton o el tiempo de Kant como forma *a priori*). Las sucesiones temporales se corresponden con sucesiones psicológicas (M_2) y son una "estilización mental geométrica", lineal o lisológica, de un proceso que no es ni lineal ni lisológico, sino morfológico.

En efecto, el tiempo operatorio tiene, sin duda, un *ahora*, un *antes* y un *después*. Husserl, con sus "protensiones" y sus "retenciones", no habría hecho otra cosa, y ya era mucho, sino exponer la fenomenología del tiempo psicológico o vulgar.

Pero las partes del tiempo operatorio se corresponden con las partes del espacio práctico: *aquí* (*hic et nunc*) con el *ahora*; *allí* con el *después* ("subiré allí"); *allá* con el *antes* ("allá en mis mocedades" o "allá en tiempo de los moros").

La morfología espacial del tiempo envuelve pragmáticamente al movimiento. Pero no al *movimiento lisológico*, sino al *movimiento morfológico*. Distinción que acaso se manifiesta en la definición de Aristóteles: "Tiempo es el número del movimiento [circular, que implica por tanto un reloj, natural como el Sol o artificial como la clepsidra] según el *antes* y el *después*". Es decir, según el *allá* y el *ahí* pragmáticos.

De este modo, en lugar de representar al tiempo por una línea, representaremos al tiempo por una espiral, en la cual el *ahora* se corresponde con una rotación de un *allí* en un *aquí* (mediante esta rotación el *después* o *allí* se manifiesta como si fuera el *aquí anterior*).

La doctrina de Einstein sobre la relatividad del tiempo, medido en la recta que traza el móvil arrojado por S_1 desde el tren y la curva que S_2 percibe desde el terraplén, fue analizada, como es sabido, por Bergson. Bergson creyó descubrir en el "experimento

Material protegido por derechos de autor

mental" de Einstein a dos sujetos S_1 y S_2 yuxtapuestos, pero sin explicar cómo uno puede "entrar" en el otro (Einstein respondió a Bergson que este planteamiento era filosófico, y por decirlo así, que no interesaba al gremio de los físicos: remitimos al libro de H. Bergson, *Durée et simultanéité, à propos de la théorie d'Einstein,* Alcan, París 1922, que ha conocido sucesivas ediciones con importantes interpretaciones posteriores).

Aquí presuponemos que la finalidad propositiva se da en el tiempo pragmático cuando la actividad del *sujeto ahora* presupone dado el *después*, y se lleva a cabo supuesto ese *después* (es decir, su contenido). Lo decisivo es esto: *que la idea de la racionalidad (o "raciomorfidad") del sujeto, es definible precisamente por esta rotación del después como premisa del ahora.*

En efecto, digo que un individuo es racional (como lo es el ciudadano que va a tomar el avión, o el ladrón que planea un asalto o un asesinato perfecto), por cuanto (al margen de la calificación ética, moral o jurídica de su conducta racional) tal sujeto, supuesto el *después*, planea o programa los pasos objetivos (racionales) para llegar a él, escogiendo acaso entre diversas rutas equifinales. Por eso la planificación y la programación supone una rotación en el tiempo espiral que propone (propositivamente) al después, como *realidad aureolar* (ya dada), como condición de lo que hay que hacer desde ahora para llegar objetivamente al después aureolado. El obrar propositivo deja de ser entonces una "acción mental", o una "causa subjetiva", y se transforma en una serie de acciones objetivas causales que condicionan el después. Por ello, la tesis aristotélica sobre la universalidad de la finalidad ("todo agente obra según un fin") tendría muy poco que ver con el antropomorfismo teológico: el Dios de Aristóteles no conoce al Mundo ni lo crea; ni el Dios de Aristóteles puede considerarse propositivo, por su inmovilidad.

Acaso lo que Aristóteles quería decir, en términos actuales (al postular la finalidad de todo movimiento), es que en todo movimiento, según el antes y el después, hay una direccionalidad

Material protegido por derechos de autor

morfológica (no lisológica); es decir una orientación vectorial y no escalar. En perspectiva escalar no habría movimientos: la flecha no se mueve escalarmente, sino vectorialmente. La flecha va hacia un punto, y no hacia otros: $|\vec{V}|$.

Por tanto, la finalidad de todo movimiento es el resultado de una abstracción de cualquier movimiento propositivo abstraída la propositividad y retenida su vectorialidad. La flecha se mueve porque va hacia una diana, aunque no la alcance. Por eso la distribución de los impactos de los arqueros asume el formato de una distribución al azar de estos impactos (no decimos que este sea el sentido de las palabras de Aristóteles, cuando afirma que todo agente tiene un fin; decimos que, desde nuestra interpretación, se entiende algo de lo que acaso quiso decir Aristóteles con su postulado de la universalidad de la finalidad de todos los movimientos).

La finalidad propositiva, entendida por la "inversión aureolar del después como antes", se consolida institucionalmente en todas las conductas finalísticas propositivas, tal como las analizó, por ejemplo, Tolman. Y podemos extenderla analógicamente a los animales, sin que esta extensión sea un antropomorfismo, más allá de la analogía entre las correspondencias.

La teleología la interpretamos, por tanto, como una ampliación analógica (no antropomórfica) de la conducta propositiva aureolar, a procesos que no son propositivos, como puedan serlo los procesos orgánicos de la Biosfera. En el proceso de meiosis, por ejemplo (paralelo en células masculinas y femeninas, pero independientes y con solución de continuidad), hay una teleología por su correspondencia proporcional (aureolar), con la aureolaridad propositiva. La teleología orgánica no es finalidad propositiva, es sólo un análogo de la finalidad propositiva. En cambio, los movimientos físicos planetarios o cuánticos no son ni finalísticos ni teleológicos.

Material protegido por derechos de autor

§6. *El paso de las conductas operatorias propositivas de* Homo presapiens *a las conductas racionales del* Homo sapiens sapiens

Cuando nos situamos en la perspectiva de las operaciones propositivas, tenemos que introducir la distinción entre las *metodologías emic* y las *metodologías etic* en el tratamiento de la cuestión sobre la génesis de los juegos olímpicos de la Antigüedad.

Es opinión común que los juegos olímpicos de la Antigüedad, que se mantuvieron durante mil doscientos años, estaban ya institucionalizadas a partir de la victoria de Koroibos, en 776 antes de Cristo. Fueron prohibidos en 394 después de Cristo, por Teodosio, en la 283 olimpiada. Si centramos la atención en el pentatlón (como definición deíctica enumerativa de la que hemos ya hablado anteriormente), la pregunta sobre la génesis de esta institución podemos plantearla de este modo (dado que todos los ejercicios del pentatlón tenían antecedentes en instituciones humanas o en rutinas animales: la carrera, el salto, la jabalina o el disco, así como el pugilato, tienen sin duda antecedentes humanos y, por supuesto, animales presapiens): ¿cómo se produjo la transformación de unas conductas propositivas de caza o de lucha en las conductas de los atletas de los juegos olímpicos?

La respuesta del espiritualismo es muy sencilla: el *presapiens* que arrojaba piedras o azagayas, cuando recibió el alma espiritual de su Creador, tuvo conciencia de que estaba lanzando piedras o azagayas, y esta supuesta "reflexión interior" lo transformó en *sapiens* (Pascal decía: "la fiera que me asalta ignora que me mata, pero yo se que muero"). Pero la respuesta del espiritualismo es una pseudo respuesta, porque pide el principio postulando, al modo de los psicólogos mentalistas, un alma espiritual cuya función consistiera precisamente en dar al animal *presapiens* la "conciencia reflexiva de sí mismo", de sus operaciones, &c.

Material protegido por derechos de autor

Pero cuando dejamos de lado las "respuestas espiritualistas" (creacionistas) y tenemos que volver a las respuestas evolucionistas, en la línea por ejemplo de la Antropología cultural, que parte de los *presapiens* que viven en grupos o bandas y que pueden ver cómo otros individuos de su grupo arrojan piedras o azagayas, antes de que el guerrero o el cazador, que ya lanzó piedras o azagayas, alcance la "conciencia refleja" de que las lanza, entonces, se nos abre la necesidad de explicar el proceso de transformación de unas conductas "inconscientes", en conductas planeadas y programadas.

Hay un tipo de respuestas antropológicas emic que se remiten a las mismas respuestas que pudieron dar quienes practicaban los juegos olímpicos, o los escritores que se ocupaban de ellos, como Herodoto o Pausanias. Una respuesta antropológica-emic muy extendida es la que se remite a los juegos funerales de Patroclo, organizados por Aquiles. Esta respuesta emic (esto es, desde la *concavidad* de la "cultura griega") se sitúa en la perspectiva de la religión clásica de los dioses olímpicos, aproximadamente en la perspectiva del canto XXIII de *La Iliada* de Homero. Allí se describen ejercicios de "disciplinas" que vemos reaparecer en el pentatlón, pero vistas a la luz de unas ceremonias de homenaje a los dioses protectores. En los dioses a quienes veneraba Priamo, o Héctor, o Patroclo o Aquiles, se encuentran las razones religiosas (es decir, la finalidad) de los juegos olímpicos. Por ello, cuando la sociedad antigua deja de creer en los dioses olímpicos las olimpiadas decaen, y serán prohibidas por los cristianos romanos que ya no creen en Zeus, ni en Hércules ni en Atenea. Y cuando el barón de Coubertin intente restaurar los juegos olímpicos de la Antigüedad, después de reconocer que estos juegos tenían un fundamento religioso que hoy ya no podrían tenerlo, sin embargo aludía vagamente al "fondo religioso" que podría estar inspirando los nuevos juegos olímpicos, aunque no precisaba en qué podría consistir esta nueva religión emparentada con el "espíritu olímpico".

Material protegido por derechos de autor

En las sucesivas declaraciones del **COI**, inspiradas por el atleta y millonario americano Avery Brundage, acaso fue decantándose el contenido de esta nueva religión del "espíritu olímpico" como una nueva "filosofía de vida" (sin duda para mantenerlo a distancia de la religión y de la política).

Ahora bien: nos parece evidente que, sin dejar de lado los postulados del relativismo cultural, la explicación emic de los juegos olímpicos de la antigüedad debe ser llevada a cabo desde supuestos etic materialistas. Sin embargo, esta perspectiva no es asumida de hecho por filólogos y antropólogos culturales que precisamente adoptan el punto de vista emic propio de cada círculo cultural (Pike, y aún Harris, habrían defendido el carácter científico de las explicaciones emic de las instituciones, es decir, de la explicación de las instituciones por principios emic de cada cultura, a la manera como Leenhard intentaba explicar el *Do kamo* de los canacos).

Como hipótesis etic (suficiente al menos para dar cuenta de la institucionalización olímpica de unas prácticas cuya génesis etológica es indiscutible) nos acogíamos más arriba a la "hipótesis esclavista". Tras la incorporación de las repúblicas helénicas al Imperio romano, los esclavos fueron desapareciendo bajo la institución del colonato. Los juegos olímpicos, incluso los que los romanos habían transformado en juegos del Coliseo (con gladiadores), desaparecieron también. Los ideólogos estoicos, muchas veces convertidos al cristianismo, fueron sustituyendo, a lo largo de los siglos, más que la realidad de las disciplinas olímpicas, las ideologías olímpicas por unas nuevas ideologías apostólicas, entre ellas la ideología de la Ciudad de Dios, orientada a la cristianización del orbe, a la incorporación de los bárbaros al Imperio romano o a los reinos sucesores. Sólo así nos parece que cabe entender por qué esta nueva ideología, en lugar de inspirar la Paz perpetua, dio lugar a guerras, invasiones o conflictos tan masivos como pudieran haberlo sido los de los antiguos persas con los griegos, o los de los romanos con los bárbaros.

Material protegido por derechos de autor

§7. *El atleta como un hombre libre ante la muerte*

De la misma manera que no identificamos el proceso evolutivo de la bipedestación de los primates presapiens con el proceso evolutivo de constitución (a través de grupos o bandas diversas) del *Homo sapiens* (en la medida en que esta constitución no se entiende como un determinismo formal de la humanización de los primates, sino como una condición previa para que estos primates presapiens liberasen sus extremidades superiores del servicio locomotor y pudiesen llevar a cabo operaciones y manipulaciones cada vez más refinadas), así tampoco identificaremos los ejercicios musculares ofrecidos por los atletas de las primera olimpiadas (antes de que se incorporasen al pentatlón otras actuaciones artísticas, tales como la recitación de poemas, representaciones teatrales, danzas, coros, discursos políticos), como la "contribución formal" mediante la cual los atletas olímpicos habrían creado el espíritu olímpico.

Esto equivaldría a suponer, como es frecuente, que los atletas crearon la nueva institución de los juegos olímpicos a través de sus músculos. "Como una religión del músculo", llegarán a decir algunos historiadores, olvidando que el "momento muscular" del atletismo aparece más tarde, como sustantivación de la "exhibición teatral" de prácticas (*praxis*) orientadas inicial y necesariamente no tanto a la exhibición teatral de ellos mismos, sino al sostenimiento (finalístico) de una estructura cultural, supraindividual y por tanto supramuscular, a saber, la estructura cultural (espiritual, dirán algunos) de un panhelenismo en formación que prevé, según la hipótesis esclavista de los juegos (que hemos esbozado), la necesidad de exhibir el poder muscular ante una eventual coalición de esclavos dispuestos a romper el control de sus señores.

Desde la hipótesis esclavista, la razón (por no decir la causa final, o racional) de que los juegos olímpicos comenzasen como

Material protegido por derechos de autor

un teatro orientado a exhibir los ejercicios musculares de unos atletas, orientados a mostrar simbólicamente, y por el único medio que tenían, es decir, a través de sus cuerpos, la "calidad de su espíritu", no era simbólica, sino real. Según la hipótesis esclavista, la necesidad de los concursos panhelénicos con la exhibición del poder muscular de los atletas estaría en función, con mayor o menor claridad, de la fuerza muscular de unos esclavos o bárbaros dispuestos a destruir el orden emergente: la lengua griega, las tradiciones helénicas, las familias, los templos, los dioses, las repúblicas, las propiedades de las familias (incluyendo a sus esclavos, &c.).

En una palabra, la praxis finalística de los atletas, a través de sus cuerpos, tendría el sentido, de acuerdo con la hipótesis esclavista, de una advertencia reiterada y real (no meramente simbólica) sobre el poder muscular, no por sí misma, ni tampoco como símbolo de un poder espiritual, sino como manifestación de un poder muscular, pero no por sí mismo, sino por su capacidad de enfrentamiento y resistencia a otros poderes musculares inminentes en su ejercicio, el de la rebelión de los esclavos, el de su alianza con los bárbaros que rodeaban a los helenos. Si el precepto del oráculo de Delfos (*nosce te ipsum*), podía ser interpretado como un requerimiento hecho a los atletas, y sobre todo al público que contemplaba sus exhibiciones teatrales (desde la banda de los estadios o desde las gradas de un anfiteatro), no tendría el sentido de un conocimiento del grado de poder muscular que se manifestaba en los ejercicios de los atletas. La contemplación de estos ejercicios desde los laterales o desde las gradas, conducirían al conocimiento (desde la sospecha a la evidencia) de la *hybris* de los esclavos y de los bárbaros, que amenazaban constantemente a las ciudades griegas.

El *nosce te ipsum* no podía tener, para los juegos olímpicos de la Antigüedad, el alcance que Pierre Coubertin atribuyó a los atletas de los nuevos juegos olímpicos en una conferencia pronunciada en 1928: "En la medalla de presentación deportiva

Material protegido por derechos de autor

africana, creada a instigación mía hace cuatro años, he hecho grabar esta inscripción, concisa como lo permite la lengua latina: *Athletae proprium est se ipsum noscere, ducere et vincere*." Coubertin, en 1928, como Linneo en 1756, estaba interpretando el oráculo de Delfos en un sentido absoluto: *Homo sapiens* es el que se conoce a sí mismo ante su Creador, Yahvé; el atleta olímpico es el que se conoce a sí mismo en el mismo poder real de su cuerpo.

Porque lo que ocurrirá a lo largo del desarrollo de los juegos olímpicos, es que el atleta, al cambiar objetivamente las circunstancias (principalmente con la transformación de la sociedad panhelénica, al ser reabsorbida por el Imperio romano, así como la transformación de este Imperio en un conjunto de reinos sucesores enfrentados entre sí), ya no podrá interpretarse el "conocimiento de sí mismo", en cuanto atleta victorioso, sino como conocimiento de la peligrosidad de la *hybris* de los esclavos, y como reconocimiento de la propia fuerza del atleta o de la nación a la que él pertenece.

Una fuerza sustantivada en la medida en la que el conocimiento de sí mismo, según su propia fuerza, ya no se entiende en sentido absoluto, sino que se entiende en sentido relativo a la fuerza de las *hybris* ajenas, como conocimiento de su propia fuerza atlética que, en términos absolutos, se aparecerá como relación con un poder absoluto que reaparecerá constantemente en la forma de un *plus ultra* de la última marca, es decir, como una plusmarca que se identificará como una victoria "sobre sí mismo". Si Garrett, en la Atenas de Coubertin de 1896, agotando hasta el fondo sus fuerzas lanzó el disco a 29,15 metros, no tendría por qué aceptar, como marca suprema, la que Neck alcanzó en la de Amberes de 1920, lanzando el disco a 44,85 metros; ni este, a su vez, podría aceptar como marca suprema la que Iness alcanzó en los juegos de Helsinki en 1952, elevando la marca a 50,03 metros. El "conocimiento de sí mismo" que el atleta alcanza al conocer su marca deja

Material protegido por derechos de autor

de ser un conocimiento entusiasta, narcisista, gracias a la cuantificación métrica objetiva de su potencia, cuantificación que se convertirá en un criterio extrínseco de su poder (de su *hybris*).

Un conocimiento de algún modo doloroso, un sufrimiento narcisista, pero que no amengua la necesidad ética de intentar alcanzar la plusmarca futura. Es decir (dicen algunos), "el imperativo categórico de la ética ascética del atleta". "Cada uno de nosotros (decía el atleta de Paul Weiss en el capítulo 15 de su libro *Sport,* de 1969, "Un excurso metafísico") representa a la totalidad del género humano". Y poco después (pág. 248): "Él no sólo representa a todo el género humano cuando juzga y conoce; lo representa en su esfuerzo para alcanzar el máximo resultado."

Es así como el atleta se comportará como un héroe ante el destino, que no busca riquezas ni honores, sino ir más allá de la *hybris* de los demás atletas (incluido él mismo). O como también suele decirse: "Alcanzar la libertad absoluta haciendo que mi cuerpo llegue a hacer lo que nunca otros, incluido yo mismo, hicieron".

En esos momentos, se dice, el atleta se enfrenta a las mismas posibilidades que su cuerpo tiene ante la nada, ante el no ser. Y esto se constata, sobre todo, en los deportes extremos, aquellos en los cuales el atleta se enfrenta con el no ser de su propia existencia, con la muerte, como ocurre con las carreras de trineos en asfalto que, desde una colina, alcanzan velocidades de hasta 126 kms por hora, o desde el salto BASE desde edificios, antenas, puentes o tierra (*Buildings, Antenna, Span, Earth*); o como el funambulismo extremado (el Jultagi de Corea, inscrito por la UNESCO en 2011 como patrimonio cultural inmaterial de la Humanidad), o los paseos de Philippe Petit, en 1974, sobre la cuerda floja (sin red y sin agua amortiguadora) tendida entre las Torres gemelas de Nueva York.

Material protegido por derechos de autor

Es cierto que el terror de los artistas o de su público ante estos ejercicios extremos sin red, puede considerarse tanto más irracional cuanto mejor sea el conocimiento, por sí mismo, o por los demás, de la pericia del artista. De hecho, los saltos libres en el vacío no arrojan un 100% de resultados mortales, como podría preveerse; pero esto no aminora enteramente la imbecilidad del artista que, utilizando como criterio de su libertad la "acción en presencia de la muerte" midió mal sus posibilidades de existir tras su ejercicio, ignorando el axioma de Diodoro Cronos según el cual sólo cabe hablar retrospectivamente de la posibilidad de un resultado, cuando este resultado haya sido realizado.

§8. *La oposición concavidad/convexidad de las esferas egoiformes y las oposiciones emic/etic, subjetivo/objetivo o introspección/extrospección*

Es preciso analizar el proceso de evolución del *Homo* presapiens de Linneo (que se supone pertenece ya a alguna especie del *genus Homo*, con especies presapiens definidas) hasta el *Homo sapiens L.*, que ha alcanzado siguiendo el precepto del oráculo de Delfos un conocimiento de sí mismo en cuanto atleta olímpico (o como *Homo deportivus* después).

Esta evolución no es instantánea, como lo sería si fuera efecto de la recepción de un alma espiritual creada por Dios, o de una mutación genética que hubiera alterado la disposición de la pelvis o la reorganización anatómica de la laringe respecto de la faringe. Partimos de un presapiens que ya puede considerarse como sujeto corpóreo operatorio propositivo (finalista), por ejemplo, como un cazador que utiliza jabalinas para cazar leones. Y no ya a título de cazador palaciego (como pudo serlo Asurbanipal, tal como lo reflejan los relieves grabados en los mármoles del palacio de Nínive del siglo VII antes de Cristo, en los que vemos, si visitamos el Museo Británico, a la

Material protegido por derechos de autor

Leona herida), sino a título de cazador recolector, anterior a la organización política imperial asiria.

Sin embargo, damos por evidente que la jabalina del pentatlón olímpico, o la lanza del doríforo de Policleto tienen como antecedentes a las flechas de Asurbanipal y a las jabalinas o lanzas de un cazador recolector del Neolítico mesopotámico. La gran diferencia la pondríamos en que el cazador recolector mesopotámico desarrolla operaciones propositivas que van ajustándose en cada momento a los movimientos de los animales que va intentando cazar, y no precisamente a los movimientos propios de su musculatura estriada de cazador. Como sujeto operatorio propositivo, el cazador recolector, armado de jabalina, sabe (como *Homo presapiens*) cómo debe orientar vectorialmente la jabalina a una diana apotética, aunque morfológicamente delimitada, con qué velocidad y en qué momento, y lo sabe, para decirlo por brevedad, en términos escolásticos tradicionales, con conciencia directa del material al que aplica sus operaciones. Pero no propiamente con "conciencia refleja" de sus propios movimientos musculares cuando está manejando las armas letales, y menos aún con conocimiento de la adrenalina a la que apelarán constantemente los futuros atletas deportivos (a la manera como los corredores de la Fórmula 1 apelan al combustible de sus vehículos). La "conciencia directa" de los escolásticos se corresponde con el autologismo ejercido —no representado— del sujeto corpóreo operatorio propositivo.

Ahora bien: es un hecho que este sujeto corpóreo operatorio ha solido representarse el autologismo ejercido acudiendo a la figura de una "esfera egoiforme" en cuyo interior habitase su Ego. Un Ego racional (con "sentido de la realidad", decía Freud) que percibe y controla, a su parecer, los movimientos de los músculos estriados que mueven la jabalina o la lanza, y la dirigen hacia el león situado más allá de la superficie de su esfera interior (*cóncava*). Es decir, por tanto, en el entorno

Material protegido por derechos de autor

de una superficie esférica exterior (*convexa*), como lo es la superficie esférica constituida por otro cazador, próximo al atleta de referencia, al que puede rozar con un pulso que muchas veces constituye el único cauce a través del cual la "esfera egoiforme" puede *medir* el poder de su propia fuerza por la resistencia que le opone el pulso ajeno.

La interpretación de la representación de la sabiduría operatoria ejercida por este *Homo sapiens* (puesto que se supone ha alcanzado un cierto control de sus representaciones), ha sido campo de batalla de tecnólogos, científicos o filósofos.

Desde luego, la superficie interior o cóncava de la esfera egoiforme comenzó a ser el ámbito en el que resplandecía la sabiduría. Un ámbito íntimo (cóncavo), privado, y muchas veces misterioso, puesto que se identificaba con la divinidad (en San Agustín o en el *cogito* cartesiano). San Agustín mismo había dicho, *noli foras ire, in interiore homine habitat veritas*. Pero este "interior" sería sólo la transformación psicológica (segundogenérica) de una concavidad primogenérica (al menos en la representación). La Psicología de tradición mentalista o espiritualista intentaba regresar a esta concavidad subjetiva mediante el procedimiento llamado "introspección" o "reflexión subjetiva". Pero en el siglo XIX esta referencia comienza a ponerse en duda. En el siglo XX, el neopositivismo de Neurath (o el de Carnap) desconfió de la introspección, puesto que, siguiendo los pasos de Gorgias, aunque yo (decían) conociera reflexivamente mis propios pensamientos privados (en mi concavidad) no podría comunicarlos a los demás.

El Ego instalado en la concavidad subjetual (en el cráneo cartesiano) llegará a ser comparado con una mosca atrapada en una botella cazamoscas (como diría L. Wittgenstein, siguiendo a Carnap o a Neurath, en sus *Philosophischen Untersuchungen*, 309). La psicología objetiva de Bechterev, o el behaviorismo de Watson, y después los debates de los psicólogos sobre la "ley del efecto" de Thurstone, el propositivismo de Tolman,

Material protegido por derechos de autor

Skinner, &c., señalaron el único camino posible para que "la mosca" se situase fuera de la botella. Se trataba de situar a la mosca fuera, en la convexidad (incluso declarar la concavidad como caja vacía), y por tanto, sustituir la psicología mentalista (renovada por Wundt y su escuela: James, Lipps, &c.) por el conductismo.

Es bien sabido que en estos debates se volvería una y otra vez a rehabilitar las fórmulas del dualismo cartesiano. La misma distinción de Pike entre la *perspectiva emic* y la *perspectiva etic* tenía mucho que ver con la oposición entre el análisis del sujeto operatorio desde su concavidad o desde su convexidad. Pero la representación *esférica* de los sujetos operatorios condujo a la transposición de la oposición espíritu/cuerpo (supuestamente dada en una misma esfera) con la oposición dentro/fuera, como oposición entre dos esferas, pero con dos perspectivas también opuestas, la de su concavidad (para los "cognitivistas") y la de su convexidad (para los "conductistas").

Por nuestra parte suponemos que este dualismo es topológicamente irresoluble. El dualismo de las dos esferas equivaldría a conceder la posibilidad de prolongar las líneas continuas trazadas a lápiz en la concavidad de una esfera en otras líneas continuas trazadas (sin levantar el lápiz) en su convexidad, o en la ajena. Y esto equivaldría al absurdo, supuestas las esferas, de identificar la cara convexa y la cara cóncava de la esfera, ignorando la incomunicabilidad topológica de los géneros "concavidad" y "convexidad" de las esferas.

Lo que no se puede hacer es, partiendo de la topología de la superficie esférica, suponer que desde su concavidad pueda alcanzarse la perspectiva de la convexidad. Aquí pondríamos la célebre controversia entre Bergson y Einstein, antes mencionada. Bergson venía a decir que el sujeto que contemplaba la trayectoria de la moneda arrojada desde el tren y el sujeto que contemplaba una trayectoria distinta desde el terraplén no eran el mismo sujeto. Traduciríamos esta idea por

Material protegido por derechos de autor

nuestra parte diciendo que la distinción entre la esfera privada o cóncava (la del interior del vagón) y la esfera pública (o convexa) era una distinción de razón, puesto que lo privado (lo cóncavo, lo subjetivo, lo emic) sólo podría configurarse desde lo público (lo convexo, lo etic), es decir, desde un lenguaje dotado de pronombres personales (yo/tu/él).

Necesitamos, según esto, deshacer la estructura topológica que hace incomunicables la cara cóncava y la cara convexa de la esfera, para establecer la posibilidad de una continuidad de ambos géneros. Sabemos que esto se logra, o bien rasgando la superficie esférica y separando una banda o cinta de ella, capaz de enrollarse sobre sí misma hasta pegarse con su concavidad. En este caso podría dibujar con mi lápiz, sin levantarlo de la superficie cóncava, una línea que comenzando por la concavidad egoiforme se continuase por la convexidad del otro y viceversa.

O bien, más en general, recortando directamente una banda o cinta de la superficie plana (no esférica), que también es una superficie bilátera (con anverso y reverso incomunicables) y dándole una torsión o enrollamiento, para obtener una cinta de Moebius, que transforma la superficie bilátera en una apariencia que oculta una superficie unilátera. O bien, partiendo de un cuerpo tridimensional convexo, como la botella de Klein, y haciendo que el cuello de la botella la perfore y se confunda con su concavidad. Es ahora cuando podemos alcanzar una representación de la continuidad física de una superficie convexa (en el plano social: un dialogismo) y una superficie cóncava (un autologismo), derribando el esquema esférico mismo de representación del ego subjetivo y del de los demás sujetos que lo envuelven. No se trata aquí de pasar, de conceptos topológicos abstractos, que nada tienen que ver con los conceptos emic y etic (o con la concavidad o convexidad del sujeto) para alcanzar una representación de la destrucción o transformación de la oposición entre autologismos y dialogismos. Estas representaciones pueden constatarse en

Material protegido por derechos de autor

representaciones mitológicas de contemporáneos primitivos, como los achuar o los jíbaros por un lado, y los mayas por otro, al menos si tomamos en serio los análisis que Claude Lévi-Strauss ofrece en su libro *La Potière jalouse,* París 1985, traducido al español en Paidós, 1986:

> «Como los propios mitos, estaríamos tentados a reconocer en esos episodios (como también en el de un mito waiwai) una imaginería inspirada en la utilización de la cerbatana. Nos hallamos, efectivamente, en el corazón del área ocupada por esta arma de caza de tres a cinco metros de longitud, eficaz sólo a condición de que sea fabricada con una extrema precisión. Entre otros observadores, Stirling, Nimuendaju y Bianchi han descrito detalladamente las etapas de esta fabricación, así como la del curare, indispensable para envenenar los dardos cuando se quiere atacar a la caza mediana. No es pues sorprendente que la cerbatana ocupe un lugar importante en las representaciones de los que utilizan ese instrumento. Sin embargo, la cerbatana plantea problemas. En el Perú, es casi con seguridad de origen precolombino, pero al parecer sin veneno, y sólo para cazar pequeñas aves. En cambio, los conquistadores y misioneros que, a partir del siglo XVI, penetraron en la llanura de los Andes, y en las bajas tierras del otro lado, no hablan de la cerbatana, o sus testimonios son dudosos. Los jíbaros, que fabrican cerbatanas con una gran perfección, podrían pues no haber conocido esa arma más que a fines del siglo XVI o incluso después. Se sabe que su uso se extendió por otras partes en una fecha todavía más tardía. Si se confirmase la introducción relativamente reciente de la cerbatana en América tropical, nos dejaría perplejos a causa de la importancia que tiene dentro de la imaginería mítica; y tanto más cuanto que una imaginería muy parecida se vuelve a encontrar en los mitos de California, región de la que no se dispone documento alguno que atestigüe su conocimiento de la cerbatana (presente en América del Norte, sin dardos envenenados, sólo al sudeste de los Estados Unidos).» (págs. 146-147.)

Y, sin embargo, la cerbatana ha sido elevada en Venezuela a la condición de deporte: el 12 de octubre de 2013 el vicepresidente Jorge Arreaza, en el contexto de la celebración

Material protegido por derechos de autor

del *Día Nacional de la Resistencia Indígena* ("fecha que antes de la llegada del Comandante Eterno, Hugo Chávez, a la presidencia de la República era denominado Día de la Raza, término que resultaba discriminatorio y racista, para la mayoría de los indígenas"), al inaugurar en el Gimnasio Luis Ramos del Complejo Polideportivo Simón Bolívar (de Puerto La Cruz, Estado Anzoátegui) los *Terceros Juegos Nacionales Deportivos Indígenas*, en los que participaban casi mil atletas representando a ocho "territorios indígenas", enumeró de este modo la relación de disciplinas en las que allí se competía: "Atletismo, competencias de 100 y de 200 metros, fútbol sala, fútbol de campo, voleibol de campo, canotaje indígena, arco y flecha, palo encebado, corte de leña, maratón, lucha indígena, natación, carrera de wuatura, cerbatana, rayado de yuca y prueba de fuerza, reivindicando el deporte indígena, los saberes indígenas."

§9. *Definición filosófica del deporte (desde las coordenadas del materialismo filosófico)*

Presuponemos aquí, especialmente, las "definiciones históricas canónicas" idealistas o materialistas del deporte, que figuran en el §4 de la primera parte de este ensayo.

Podemos considerar ahora (una vez esbozadas las premisas ontológicas que consideramos más pertinentes) las diversas especialidades o disciplinas incluidas en los Juegos Olímpicos (y en los deportes derivados de aquellos), como englobados, a su vez, en uno de los dos géneros holóticos de reflexión autológica implicados en el proceso de constitución del sujeto corpóreo operatorio propositivo, como *Homo sapiens*.

Una vez, desde luego, que hemos dejado de lado las reflexiones cartesianas sobre el espíritu (el *ego cogito*), sustituyéndolas por las reflexiones sobre el cuerpo musculado

Material protegido por derechos de autor

de morfología estriada, se trata sencillamente de utilizar, como criterio de análisis de la idea de reflexión autológica, la distinción, central en el materialismo filosófico, que hemos utilizado en otras ocasiones y muy especialmente en la redefinición de las diferencias entre las ideas de *ética* y de *moral*, a saber, la distinción holótica (esto es, propia de la teoría de los todos y las partes) entre *totalidades distributivas* 𝕋 y *totalidades atributivas T*.

(I) Las *totalidades distributivas* 𝕋 son aquellas cuyas partes mantienen su relación (de tales partes con el todo) inmediatamente, es decir, con independencia de las relaciones o conexiones a las demás partes. Las partes distributivas "reproducen" la connotación del todo (numéricamente, si el todo tiene rango de especie porfiriana; específicamente, si el todo tiene rango porfiriano de género).

El todo distributivo se define como un conjunto de notas intensionales que forman un acervo connotativo (que, por cierto, tiene analogía, en su línea, con una totalidad atributiva), las cuales se "reproducen" en sus partes distributivas, las que constituyen la extensión del todo de referencia. Las totalidades distributivas se corresponden con las clases de la Lógica de clases (aunque estas clases lógicas pueden ser, taxonómicamente, especies, géneros, familias, órdenes, clases taxonómicas…). Un ejemplo aritmético: la clase o totalidad distributiva de los números naturales N {1, 2, 3, 4… N}, contiene como subclase a la de los números pares, que se define intensionalmente por la operación 2N; la clase de los números pares se define extensionalmente por la serie {2, 4, 6, 8… 2N}. Un ejemplo geométrico: la clase o totalidad distributiva de los poliedros regulares se define intensionalmente por la fórmula de Euler (V+C=A+2); extensionalmente se define por la enumeración completa de los "cinco cuerpos platónicos": {tetraedro, octaedro, cubo, icosaedro, dodecaedro}. Cada especie de poliedro regular (o cada poliedro individual respecto de los otros de su misma

Material protegido por derechos de autor

especie) satisface la definición intensional independientemente de las demás especies de poliedros regulares. El cubo, por ejemplo, satisface la definición independientemente del tetraedro. Y *éste* cubo es un exaedro, independientemente de que *aquel* cubo lo sea también.

La lógica porfiriana tiene que ver, principalmente, con las totalidades distributivas $\mathbb{T}$. En lógica proposicional los predicados P suelen ser notas intensionales tomadas del acervo connotativo que se aplican universalmente a sujetos S. Lo predicados autotéticos son distributivos. Las cuestiones sobre el nominalismo, la inducción (completa o incompleta), la deducción, la "coherencia", la distinción entre ciencias nomotéticas e idiográficas suelen plantearse en función de las totalidades distributivas.

Las totalidades atributivas T son aquellas en las cuales sus partes mantienen sus relaciones o conexiones con el todo no directamente o inmediatamente, sino mediatamente, a través de otras partes. Por ejemplo, el hexaedro (o cubo) como totalidad atributiva, consta de seis caras que no se relacionan directamente con el cubo, sino con otras caras, compartiendo además lados fusionados en las aristas del cubo.

(II) Por lo demás, las *totalidades atributivas T* pueden serlo según tipos distintos, por ejemplo, el tipo de las *totalidades integrales*, el de las *totalidades determinantes* (cuando las partes son determinantes, aunque no puedan adicionarse entre sí), como ocurre con el determinante π de una circunferencia (que no cabe sumar en sus diferentes situaciones, tales como $\pi/2$, $3\pi/2$…). También la temperatura predicada de un recinto es determinante, pero no integrante, puesto que las diversas temperaturas tomadas en el mismo recinto no pueden sumarse en un intento de obtener la temperatura del recinto total (y no la temperatura de la parte del recinto ocupada por el termómetro).

Por otro lado, las totalidades atributivas pueden ser *homogéneas* (si lo son sus partes) y *heterogéneas* (según

Material protegido por derechos de autor

diferentes criterios: tamaños, orientación, enantiomorfismo…). La barra de oro de la que Platón habla en el *Protágoras*, puede servir de ejemplo clásico de totalidad atributiva homogénea (la homogeneidad de las partes integrantes de la barra). En cambio, el rostro (compuesto de ojos, nariz, orejas…), que Platón opone a la barra de oro, es una totalidad atributiva pero heterogénea, según diferentes criterios (por ejemplo, el de la incongruencia de las partes homogéneas pero enantiomorfas).

Si mantenemos la "estrategia" de acogernos a la definición de *Homo sapiens* de Linneo, como sujeto que se regula por la máxima del Oráculo de Delfos ("conócete a ti mismo"), tendremos, ante todo, que interpretarla no ya en la perspectiva del espiritualismo, sino en la perspectiva del sujeto corpóreo propositivo. Sujeto que, además, por supuesto, no pretende conocerse a sí mismo metaméricamente, en el ámbito metafilosófico del espacio cósmico teológico, sino diaméricamente, en el espacio constituido por las morfologías externas (primogenéricas, partes extra partes) dadas en el Mundo (minerales, vegetales, animales). Todo esto supuesto, nos encontraremos con que la corporeidad de una morfología dada estará siempre, en principio, codeterminada por otras morfologías corpóreas de diferentes estratos connotativos (estratos químicos, geológicos, sociales, &c.). Dicho de otro modo: la pluralidad de morfologías corpóreas constituyen principalmente totalidades integrantes, definibles según los tipos de unidades de las partes consideradas (molares, moleculares, atómicas, infraatómicas…).

Y si nos referimos a las totalidades cuyas partes o unidades sean los sujetos corpóreos propositivos, podremos distinguir entre (I) conjuntos de estos sujetos corpóreos que asumen la forma de totalidades distributivas, según determinadas notas intensionales, y (II) conjuntos de sujetos corpóreos propositivos que asumen la forma de totalidades atributivas T.

Material protegido por derechos de autor

(I) En el caso de que los conjuntos de sujetos de referencia se consideren como totalidades distributivas $\mathbb{T}$, los cuerpos de cada sujeto operatorio podrán considerarse como independientes (incluso sustancialmente) de los otros sujetos. Por supuesto, dejaremos de lado la confrontación *polémica* o *agónica* que los cuerpos puedan tener entre sí. Antes bien, pasarán a primer plano las relaciones de semejanza y armonía entre los sujetos, y el interés por los otros se concretará por la medida en la cual ellos constituyen modelos suyos, como representantes de un modelo distributivo.

Por lo demás, se comprende que los predicados distributivos tengan que ser predicados comunes a todos los sujetos y, además, predicados unívocos (cuanto a su sustancia, no necesariamente cuanto a su cantidad, &c.). Tres predicados comunes pueden considerarse como fundamentales en la medida en que nos atenemos a los predicados distribuibles: la alimentación (o distribución de alimentos), la educación y la atención médica.

No ignoramos que estos predicados son considerados muchas veces como predicados sociales, es decir, atributivos y no distributivos. Se habla de la necesidad social de la alimentación (de pueblos, de naciones), de las que se ocupa la FAO; o bien se habla de la necesidad social de la educación (de ella se ocupan la UNESCO y otras instituciones internacionales); o bien se habla de la necesidad de una medicina social (de la que se ocupa la OMS). Sin embargo estas perspectivas son derivativas.

La alimentación, aunque se organice socialmente (por envío de ayudas colectivas, desplazadas por cientos de camiones o de transportes aéreos), puesto que su destino es acaso un pueblo famélico, situado a miles de kilómetros, ha de distribuirse individualmente, haciendo llegar el alimento a la boca de cada sujeto. Otro tanto ocurre con la educación, pues quienes reciben el aprendizaje, son los sujetos individuales, lo que no significa que haya que retirarlos de la escuela, al modo como Rousseau sugería en su *Emilio*. Y también las atenciones

Material protegido por derechos de autor

de la medicina, aún cuando tengan un planteamiento social (imprescindible en el caso de las epidemias), han de distribuirse por individuos, puesto que tanto las vacunas como los masajes deben ser inyectados o administrados a cada uno de los sujetos individuales, y no al "grupo social" atributivo.

En una palabra, las distribuciones materiales no son solamente procesos lógicos abstractos, sino que son procesos corpóreos, al menos en el caso de la distribución de alimentos, de medicamentos y de aprendizajes. Estas distribuciones están regidas por normas éticas, orientadas a mantener la firmeza de los individuos del grupo asistido a través de la generosidad (hoy decimos: solidaridad; olvidando que la solidaridad entre los individuos se establece frente a terceros) de quien tiene capacidad de distribuir.

Es evidente, por lo demás, que una sociedad humana (una familia, una tribu, una sociedad política), en la cual hay normas que orientan *la distribución de predicados (o atributos) tales como alimentos, medicamentos o aprendizajes,* es una sociedad eminentemente pacífica, que busca la "felicidad" de sus unidades individuales. Cabría decir que esta es la perspectiva de la ética epicúrea. Y si este objetivo de la felicidad (o bienestar, o placer) quiere alcanzarse de un modo general, en el proceso de distribución de los predicados o propiedades comunes, podríamos expresarlo por la definición que Platón (por boca de Erixímaco, en *El Banquete*) dio de la medicina, una definición que es fácilmente extensible a la alimentación y al aprendizaje: *episteme ton tou somatikos erotikon*. La Medicina es la ciencia de las cosas que tienen que ver con el amor al cuerpo.

Nos parece evidente, por lo demás, que las primeras "reflexiones autológicas" del *Homo sapiens* de Linneo, es decir, del sujeto operatorio en proceso de "conocerse a sí mismo" (reflexivamente) a través de su cuerpo, por las operaciones que ha de llevar a efecto (en primer lugar, en la familia), han de tener lugar en el ámbito de las *normas éticas*, sin perjuicio de

Material protegido por derechos de autor

que estas operaciones deban considerarse como ampliación de la orientación de las operaciones que ya los animales ejercen (por ejemplo, cuando las aves llevan alimentos desde muy lejos a los nidos; o las hienas cuando distribuyen a sus cachorros los despojos del animal que han cazado). Una evolución de la "ética ejercida etológicamente" que se amplía desbordando los límites de la familia, y que se extiende a las tribus y a las sociedades políticas. También los juegos, sobre todo los juegos llamados felicitarios, se acogen a esta perspectiva ética, en la medida en que estos juegos del *Homo ludens* no van tanto orientados a emular o competir con otros sujetos, sino a divertirlos, a entretenerlos, a "deportarlos".

(II) En el caso de que los sujetos corpóreos operatorios figuren como partes de totalidades atributivas, sobre todo si estas son heterogéneas en sus partes y, en el límite, enfrentadas y confrontadas entre sí, las primeras "reflexiones" autológicas del *Homo sapiens* como sujeto operatorio habrán de atenerse a otro tipo de normas, que tienen mucho que ver con las *normas morales* (orientadas a mantener al grupo atributivo frente a otros grupos dados) y por las *normas políticas*. Estas normas morales o políticas se manifiestan muchas veces como incompatibles con las normas éticas. Por ejemplo, en la guerra entre dos naciones políticas, los soldados de sus ejércitos respectivos, en cuanto sujetos operatorios, tienden a herir o a matar al enemigo, aunque esta norma (morfológica) contradiga las normas éticas comunes (lisológicas) a ambas naciones políticas.

En general, los autologismos o "reflexiones" de los sujetos operatorios que suponemos partes de totalidades atributivas, tendrán una orientación polémica o agonística frente a sus compañeros, en principio no homogéneos ("no hay dos hierbas iguales", era un principio estoico). Los autologismos o reflexiones de los sujetos corpóreos operatorios asumirán ahora en principio, y necesariamente, una norma en la que es permanente la emulación y el antagonismo. Un antagonismo y emulación que es

Material protegido por derechos de autor

más propio de la concepción dialéctica, polémica o agonística de la vida, que asociamos a los estoicos (*vita militia est,* de Séneca), que de las concepciones armónicas de los epicúreos pacifistas.

Y, por supuesto, este tipo de autologismos o reflexiones corpóreas del *Homo sapiens*, es el que corresponde en principio a los juegos olímpicos y, en general, a los deportes posteriores.

Por lo demás, las confrontaciones olímpicas o deportivas, en todas sus modalidades (desde los discóbolos que lanzan discos de piedra, de madera o de metal, hasta los conquenses lanzadores de perniles), sólo alcanzan su condición "demostrable" cuando esas confrontaciones sean cuantificables o medibles, puesto que son estas cuantificaciones o medidas aquellas que implican un refinamiento suficiente en la autoconciencia vinculada al "conócete a ti mismo" en la reflexión, que logra obtener el sujeto operatorio.

En efecto, la medida, o la cuantificación de los ejercicios musculares olímpicos o deportivos, así como las condiciones previas imprescindibles para su medición o cuantificación, que requieren un paso en la evolución del *sapiens* hacia la morfología de una sociedad política —son necesarios estadios, registros, unidades de medida "de curso legal", medidas o cuantificaciones cada vez más artificiosas (longitudes alcanzadas por la jabalina o por el disco; número de goles logrado por un equipo de fútbol), &c.—, todo esto manifiesta, desde luego, el desarrollo indiscutible de una evolución hacia el *Homo sapiens* en el sentido de Linneo.

Si comparamos el lanzamiento de la jabalina de un *Homo ferus* de Linneo (es decir, de un *presapiens*, aún siendo ya *Homo*) con el lanzamiento del doríforo en la enésima Olimpiada, el resultado es claro: el salvaje presapiens (y, sin embargo, humano, acaso "indígena", si interpretamos *ad hoc* los criterios de la Declaración Universal de Derechos Humanos) orienta

Material protegido por derechos de autor

su cuerpo, brazos o piernas hacia el lugar en donde encuentra al enemigo (el león, por ejemplo), y es el perfil del terreno el que "llena" la autoconciencia directa de sus músculos. Pero el doríforo ya no vincula su lanza al león (que ha sido suprimido de la confrontación), sino a los lanzamientos de otros doríforos que también han arrojado lanzas en el campo. Ahora, el autoconocimiento de la propia fuerza se mide por la longitud, tino, velocidad, &c., alcanzada por el lanzador, comparadas con la longitud, tino o velocidad alcanzadas por otros lanzadores o por el mismo atleta en otro ejercicio.

Ahora bien: la reflexión o autologismo "agonístico" que tiene lugar en la perspectiva atributiva envuelve necesariamente la confrontación de dos cuerpos, es decir, una situación *dialogística* desde el punto de vista pragmático. Y es ahora cuando los dialogismos, como hemos dicho, no pueden hacerse consistir (como es frecuente) como resultados de la yuxtaposición de dos sujetos autológicos. Si representamos, como acabamos de hacer, a estos sujetos autológicos por esferas (ovoides) dotadas de una concavidad interna y de una convexidad exterior, la cuestión se replantea como el problema de la relación o conexión entre dos perspectivas, la perspectiva emic (reducible a la perspectiva de la concavidad —es decir, cuando el sujeto se sitúa en la concavidad, que sólo puede conocer por "introspección"—) y la perspectiva etic (que solamente podemos conocer dirigiéndonos a la concavidad de otros sujetos, suponiendo que sus esferas reciben estímulos del exterior y reaccionan como respuesta de una caja negra vacía). Esta fue la polémica iniciada entre la llamada psicología mentalista (Wundt, James, Lipps) y el behaviorismo radical (Bechterev, Thurstone).

Otros dirán (contra la teoría de la caja vacía) que era innegable lo que quedaba en el interior de la esfera, como pudiera serlo el organismo. Pero la cuestión no es esta, sino la de si cabe reconocer continuidad entre la concavidad "rellena

Material protegido por derechos de autor

por el cerebro" y la convexidad de su cuerpo. La teoría de la caja vacía equivale a negar la conciencia (y las consecuencias de esta negación, por ejemplo, la posibilidad de un diario privado, examinada por Wittgenstein). La teoría de la caja llena (de cerebros primogenéricos) equivale al behaviorismo reduccionista más radical (si se prefiere, a la reducción de M_2 a M_1).

En realidad, estos problemas —que cruzan la historia de la Psicología durante el último tercio del siglo XIX y los primeros tres cuartos del siglo XX— se plantean desde la representación de los sujetos corpóreos como esferas u ovoides egoiformes dotados de una superficie interna (cóncava) y otra externa (convexa). Y parece evidente que de la composición entre estas dos esferas no cabe esperar que las marcas de la esfera A puedan penetrar en la concavidad de la esfera B, o recíprocamente), porque esto es topológicamente imposible. Desde una superficie bilátera (con anverso y reverso) no puedo trazar con un lápiz una línea continua que, sin levantar el lápiz, pueda pasar del lado cóncavo de la superficie al lado convexo, o del anverso al reverso. Desde estos presupuestos los dialogismos son topológicamente imposibles.

Hemos sugerido la necesidad de romper la correspondencia heurística entre las esferas egoiformes y los sujetos operatorios. Si damos una torsión a la superficie esférica (o a una banda plana bilátera, con anverso y reverso), entonces podemos también trazar la línea continua porque la torsión ha transformado la superficie bilátera en una superficie unilátera, como la banda de Möbius, en el ejemplo más sencillo. O también, mediante la llamada botella de Klein, o dispositivo análogo, orientado a transformar la superficie bilátera en una superficie unilátera, por ejemplo, rasgando un rectángulo de la superficie esférica y pegando su cara cóncava con la cara convexa de la superficie esférica; o bien, perforando las esferas u ovoides con el vértice de otros ovoides torsionados para que puedan penetrar en la convexidad del otro, desgarrándola, caso de la botella de Klein.

Material protegido por derechos de autor

Estas situaciones se producen, sobre todo, en la reproducción gonocórica, cuando las células masculinas, o espermatozitos, penetran a través de la zona pelúcida de los ovocitos en su concavidad, y desde ella "envuelven" a la célula. El correlato morfológico macroscópico de esta torsión, en el plano operatorio, puede ilustrarse con los procesos de apareamiento, en los cuales el órgano sexual masculino penetra en la vagina femenina. Lévi-Strauss, como ya hemos dicho, creyó haber encontrado esquemas similares en mitos andinos y mayas, según lo expone en su magnífico ensayo sobre la alfarera celosa.

En todo caso —y es el que aquí más interesa— estas torsiones de la esfera o del ovoide, que permiten representar el diálogo como una transformación de una superficie bilátera en una unilátera, en la cual la concavidad de una de ellas (la cara etic) "envuelve" a la otra y desempeña el papel de su convexidad, podrán ponerse en correspondencia con los dialogismos. De este modo estaremos en disposición de reconocer el autologismo reflexivo, no ya tanto como un resultado de composición de ovoides o esferas, sino como un resultado del envolvimiento de la convexidad de un ovoide con la concavidad del otro. Esto supuesto cabría afirmar que los autologismos sólo pueden producirse en el proceso de un dialogismo en el que tiene lugar el envolvimiento de un ovoide por otro. El esquema cartesiano del sujeto egocéntrico, fundamento del idealismo kantiano, queda triturado. Los sujetos operatorios no se "manifiestan a sí mismos" en su convexidad cerrada y libre (aunque Descartes tuvo que reconoce que la concavidad del Ego cogitante estaba "envuelta" por Dios). El acceso a cada concavidad egoiforme (autológica) sólo es posible a través de caminos o puentes *dialógicos*, que presuponen la discontinuidad (y la incomunicabilidad) de los "diálogos convexos" y los autologismos.

Pero esto es justamente lo que ocurre con la cuantificación o metrización constitutiva de los Juegos Olímpicos. En el lanzamiento de la lanza, el doríforo deja de recorrer el perfil real

Material protegido por derechos de autor

del animal que perseguía el presapiens, para pasar a considerar la trayectoria de la lanza de otro doríforo, que recorre veinte unidades más que la suya. Y es tras la contemplación por el doríforo A del doríforo B mediante la cual el doríforo A *imita* al B y tiende a superar su marca, cuando podremos decir que el doríforo A ha conmensurado objetivamente al doríforo B y que gracias a tal conmensuración lo ha envuelto (o ha sido envuelto por él, en su caso) y ha logrado un paso en su reflexión autológica, es decir, en la hoja de ruta propuesta por el "conócete a ti mismo". Por tanto, el conócete a ti mismo comienza cuando el doríforo B ha medido o cuantificado la longitud del lanzamiento logrado por el doríforo A, y esta medida ha sido reconocida por los árbitros y por el público que llena los anfiteatros. O, siglos después, por los millones de individuos que contemplan en su domicilio la pantalla de televisión o escuchan los receptores de radio.

El público que contempla un partido de fútbol televisado o radiado no cabe, según esto, ser separado de la práctica del deporte, y rebajado a la condición de un componente del deporte espectáculo; pues sin el espectáculo, sin el público, la objetividad de la medida sería imposible. También lo sería el incremento de la conciencia de los atletas o deportistas, resultante de la presión cada vez mayor de ese público televidente o radioyente.

Con esto podemos abandonar el estereotipo dicotómico que opone el *deporte-praxis* con el *deporte-espectáculo*. Y lo opone al precio de considerar al deporte-espectáculo como una institución que nada tiene que ver con el deporte-praxis, y que sólo se yuxtapone o acopla a él degradándolo a título de negocio oportunista. Porque el público no tiene como función esencial la de "contemplar teóricamente" a los atletas o deportistas. Su función interna es contribuir a la institucionalización de los juegos olímpicos o de los deportes. En los Juegos Olímpicos de la antigüedad este conocimiento superior estaba vinculado, muy estrechamente, a servicios premilitares (sin nos atenemos a lo que hemos denominado hipótesis esclavista). En la renovación

Material protegido por derechos de autor

actual de los Juegos Olímpicos, simbolizada por el barón de Coubertin, aunque continua ampliamente el funcionalismo premilitar de los juegos olímpicos, parece que se ha producido una rotación esencial, después de la Segunda Guerra Mundial (y de la Guerra Fría) hacia el pacifismo, incluso hacia el "epicureísmo" (la felicidad del atleta victorioso) del que hemos hablado en párrafos anteriores.

Pues el "conocimiento de sí mismo" comienza cuando los ejercicios físicos son comparados no con los anteriores (en la perspectiva de la evolución humana), sino cuando los ejercicios físicos de un atleta son comparados con los de otros atletas. Sólo aquí cabe hablar de un autologismo referido no ya a los músculos del propio ejercicio físico, sino a su confrontación con los otros. Es decir, cuando el doríforo no compara sus ejercicios de lanzamiento con la fiera a la que se enfrenta (o a otros hombres), sino que lo compara a otro doríforo, a uno que arroja, por ejemplo, la lanza a veinte metros, mientras que el otro doríforo alcanza los treinta. Pero estas diferencias métricas se establecen a partir de unidades físicas que no tienen que ver con el proceso atlético, de la misma manera a como en el fútbol, la confrontación de los equipos en el partido es un proceso dialógico complejísimo (mecánico, psicológico, estratégico...) que no puede cuantificarse o medirse por unidades tan exteriores a él como las que sirven para contar el número de veces que pasa el balón por las porterías.

Y quien constata esta diferencia es el público, el pueblo que contempla desde las gradas los ejercicios físicos. Y los contempla como diferencias de individuos (de atletas), pero de individuos que pertenecen a una ciudad, puesto que sólo desde la ciudad es posible disponer de escenarios y recursos necesarios para la competición. El público es el que identifica a los campeones individuales con su ciudad o con su nación, y es la presión que él ejerce la que hace que los campeones puedan exaltarse a la condición de héroes, en función precisamente de

Material protegido por derechos de autor

la cuantificación que han recibido del jurado o de los árbitros considerados como delegados del pueblo.

Pero el enigma (por no decir el misterio) de la institución de los Juegos Olímpicos se manifiesta en esta cuestión: ¿qué tienen que ver las coronas de olivo (o de laurel, o de roble), o los metros recorridos por las jabalinas, o los goles logrados por cada equipo, que tienen un juego particular, incluso individual, con las ciudades de origen de los atletas? ¿Cómo puede decirse que la ciudad A', representada por el atleta victorioso porque arrojó su lanza treinta metros, recibe un reconocimiento superior a la ciudad B', cuyo representante sólo logró veinticinco?

Si no se ha prestado atención suficiente a esta cuestión es porque se presupone que a la ciudad más poderosa corresponderán los atletas más poderosos. Pero esta correspondencia es gratuita. Las ciudades o los Estados no pueden tener probabilidades ellos mismos como tales, por simples motivos estructurales; la excelencia de los atletas es fruto de su dedicación perseverante y de sus logros en el entrenamiento, es decir, se abre camino por vía individual o particular, no por vía social. En conclusión: el medallero de los grandes Estados (USA, Rusia, China…) es más abundante no porque exista una mayor potencia atlética en los grandes Estados, sino porque tienen un mayor número de becarios que se preparan para la victoria frente a los becarios de otros equipos o naciones.

Con esto queremos significar que la confrontación olímpica, los mundiales de fútbol, las competiciones amistosas…, son creaciones artificiosas de quienes toman en serio las medidas y las cuantificaciones según unidades abstractas, y de quienes aplican estas medidas estadísticas, sustantivándolas como si fueran representativas del progreso de la "Humanidad". Es el público, el pueblo, quien crea a sus atletas olímpicos, y son los atletas olímpicos, o los jugadores más excelentes, quienes interpretan sus trabajos como efectos de la "ascética dolorosa" o sufriente que ejercitan como héroes de la Humanidad.

Material protegido por derechos de autor

Es cierto, sin embargo, que la "cuantificación convencional" y reiterada según leyes estadísticas produce la impresión de una ordenación "natural" y firme, la que se atribuye, según el mito, a la Naturaleza.

Material protegido por derechos de autor

Final

Sobre las "reflexiones" (filosóficas, no sistemáticas) en torno al deporte

§1. *Recapitulación*

Concluimos. No cabe construir una definición filosófica esencial ahistórica del deporte, capaz de cubrir *a todas y a solas* las disciplinas que hoy llamamos deportivas. Por cierto, muy lejos del consenso universal: basta recordar la "caza fotográfica", el ajedrez, los toros o incluso los trabajos domésticos —barrer, cocinar, fregar, hacer camas, cuidar el jardín— cuando son interpretados deportivamente por sus agentes o por los teorizantes del "sentido deportivo" de la vida, incluida la vida política, y la vida doméstica más prosaica.

El deporte es, considerado desde la perspectiva del materialismo filosófico, una determinación de la idea etológica o psicológica de "conducta", una forma de conducta humana que se conforma en el proceso de evolución morfológica del animal presapiens (incluso cuando este animal presapiens aparece ya como especie del *genus Homo*). Esto quiere decir que los deportes no son "morfologías conductuales" organizadas según una forma de condicionamiento propio de un animal dado a escala zoológica o humana (*sapiens* y *sapiens sapiens*); una forma de conducta que presupone la conducta que produce la herencia propia de los presapiens dotados de poderes musculares

Material protegido por derechos de autor

estriados, que, junto con las garras o los colmillos, constituyen el *interfase* a través del cual los hombres se vinculan con los animales y con los demás hombres.

A través, principalmente, de sus músculos estriados (incluso los músculos que controlan los órganos del lenguaje vocal), los hombres (presapiens y sapiens) luchan por la vida con los animales y con otras bandas humanas, buscando alcanzar posiciones victoriosas capaces de "mantener a raya" a competidores o depredadores. Capaces también de organizar un sistema de seguridad o blindaje suficiente que, en el caso de la evolución, dará lugar al desarrollo del lenguaje pictográfico, numérico, después vocal y al lenguaje escrito gramaticalizado. Para llegar a la "revolución urbana prepolítica" se requerirá el desarrollo de unidades métricas abstractas, orientadas a cálculos pragmáticos objetivos (pero dados a otra escala en la que se nos manifiestan los fenómenos individuales del atletismo).

Por ello, el deporte o los juegos olímpicos no pueden tampoco considerarse como instituciones que hayan de presuponer simplemente la enumeración extensional de sus disciplinas. La "conducta deportiva", que pretendiéramos definir, comienza a diferenciarse (a transformarse) cuando los patrones de la musculatura estriada de los hombres presapiens, que venían aplicándose a la lucha cuerpo a cuerpo, pero también al transporte de piedras o árboles, para fabricar fortines, se aplican "reflexivamente" (autológicamente) hacia la misma musculatura estriada, con lo que nos ponemos al paso de la definición de Linneo del hombre como *Homo sapiens*.

Aunque no directamente, sino mediante la confrontación (dialógica) de las diferencias de las conductas propias con las conductas de otros individuos, amigos o enemigos, capaces de penetrar en la *concavidad* de cada sujeto operatorio, envolviéndolo. Lo que es tanto como decir que los autologismos del sujeto en torno a su musculatura sólo pueden proceder de dialogismos que arrastran la posibilidad de confrontación

Material protegido por derechos de autor

del poder muscular de cada sujeto con otros sujetos, y no de cualquier modo, sino a través de mediciones abstractas, de cuantificaciones, pesos y medidas, capaces de formar un sistema métrico objetivo (terciogenérico), una vez fijadas las unidades artificiosas pertinentes.

La situación que, por tanto, se manifiesta a quien pretende alcanzar una definición del deporte en sentido clásico —el señalado por el precepto de que la definición se aplique *a todo y a sólo lo definido*— no puede ser más anómala, puesto que ahora no disponemos de un marco referencial previo para delimitar *todo* y *sólo* el *definiendum*. Esta delimitación tiene precisamente que ver con las ideas más polémicas de nuestro presente, como puedan serlo la idea de Hombre, la idea de Cultura, la idea de Libertad, la idea de Ocio, la idea de Trabajo, la idea de Ética o la idea de Derecho, y más concretamente la idea de los Derechos humanos.

¿Cabe concluir por ello que cualquier definición dada del deporte sólo podrá interpretarse como resultado de un consenso político, burocrático o administrativo, capaz de incluir o de excluir del *definiendum* determinadas especialidades fronterizas (como el ajedrez, los toros o las tareas domésticas)? Esta anomalía demuestra que sólo a una escala filosófica (y no meramente empírica, histórica, legal o administrativa) cabe intentar una definición según criterios ellos mismos filosóficos, que implican la redefinición de la idea de Hombre, de Hombre *presapiens*, de Hombre *sapiens*, de Libertad, de Cultura, &c.

Criterios que se enfrentan hoy no sólo con diversos sistemas filosóficos, sino también con instituciones establecidas en la práctica de los Juegos Olímpicos o de los deportes universales, o también con los preceptos de los derechos humanos, de los derechos del hombre y de los llamados derechos fundamentales.

Dicho de otro modo, una definición de deporte que no quiera ser meramente burocrática o administrativa, tiene que ser

Material protegido por derechos de autor

necesariamente una definición filosófica, por tanto, polémica, y sin posibilidad *a priori* de un consenso amplio (lo que no significa que no deba ser rigurosa). Basta saber que una definición filosófica no puede atenerse al rigor administrativo que ha de presidir las asambleas del COI o los decretos de un Ministro de Educación y Cultura.

Mediante la conducta deportiva el *Homo sapiens*, en cuanto necesita para sobrevivir "conocerse a sí mismo", en el sentido positivo y no metafísico que venimos presuponiendo, adquirirá la sabiduría (autológica), no tanto de su "espíritu", sino de su propio poder muscular (corpóreo), asumiendo las medidas resultantes de la confrontación objetiva mediante el sistema métrico de unidades que se habilite. Pero solamente cabrá hablar de juegos olímpicos o de deportes cuando esta confrontación métrica de los poderes musculares de los sujetos operatorios se pongan en relación con la confrontación entre los grupos (políticos, religiosos, sociales, culturales…) a los cuales los sujetos operatorios pertenecen. En el límite, con el "grupo universal", definido como "la Humanidad", es decir, cuando cada atleta o ejercitante se confronte intencionalmente (e ingenuamente, a nuestro juicio) con esa "Humanidad cósmica".

El presupuesto de todo cuanto estamos diciendo es este: que el "interfaz" a través del cual los hombres y los animales se comunican entre sí está constituido fundamentalmente por sus músculos estriados y no por la exposición dialógica o el lenguaje gramaticalizado de los propios pensamientos. Esto no significa que el único cauce para la acción sea la acción directa muscular: "gobernar no es empujar". Pero no porque apelemos a otras fuentes de comunicación, sino porque suponemos otros modos más complejos e indirectos de acción directa. Gobernar es empujar, a través, casi siempre, de otros sujetos humanos que empujan en la dirección que les marca el Gobierno.

A consecuencia de la sustantivación de los poderes musculares individuales dentro del grupo (sustantivación

Material protegido por derechos de autor

resultante de la abstracción de las circunstancias históricas, políticas, religiosas, económicas, &c., que permiten al atleta, o al simple ejercitante privado identificar su poder directamente con una hipotética "humanidad cósmica") se ponen en marcha diversas vías conducentes a la imbecilización de los atletas, deportistas o meros ejercitantes privados, mediante la proliferación de diversos métodos de identificación de sus disciplinas con la supuesta sabiduría práctica suprema del "conócete a ti mismo". Porque, sin duda, el atleta puede alcanzar el conocimiento de sí mismo, pero sólo en términos de comparación por pesos levantados, metros recorridos o goles logrados en las competiciones.

Según esto, es imposible establecer una definición del deporte que se atenga a las normas de la lógica aceptadas convencionalmente (la definición debe cubrir a todo y a sólo lo definido), por cuanto, en nuestro caso, lo definido (es decir, la definición enumerativa de las disciplinas deportivas en un momento determinado) no goza de consenso universal, sino cambiante, según épocas históricas y esferas culturales; es decir, lo *definido* (el *definiendum*) depende de la *definición*, y casi siempre de una definición denotativa-enumerativa, fundada en criterios administrativos, o estimativos, o ideológicos (son los criterios que incluyen o excluyen del *definiendum* del deporte a la caza, al tiro de pichón, a los toros, al ajedrez o a las carreras de galgos). Y esto significa que la inclusión o la exclusión de una disciplina deportiva del repertorio consensuado que constituye la extensión del *definiendum*, como "piedra de toque" de la *definitio*, no es independiente de la definición filosófica que se mantenga, en polémica con otras definiciones que también comprometen ideas filosóficas.

Desde la perspectiva del materialismo filosófico puede concluirse que sólo regresando a escala de ideas filosóficas tales como la de *Homo sapiens*, Cultura, Libertad, Derechos Humanos, &c., es posible encontrar un criterio de discriminación

Material protegido por derechos de autor

entre lo que pueda ser deportivo y lo que no lo sea. Lo que quiere decir que la inclusión o la exclusión de una institución dada (el ajedrez, los toros, las tareas domésticas) en la extensión del deporte determina la definición del deporte, aunque también es cierto que la definición filosófica del deporte influye en la determinación de las disciplinas que puedan ser consideradas como disciplinas deportivas.

§2. *El análisis del deporte desde el sistema del materialismo filosófico*

Hemos tratado de mostrar la imposibilidad de una definición del deporte que no implique una filosofía, es decir, un sistema filosófico global. Según esto la única definición de deporte que nosotros podemos ofrecer presupone el sistema de ideas fundamentales del materialismo filosófico, por ejemplo, la explicación de la transformación del Homo *presapiens* en *sapiens* mediante la "reflexión" inspirada en la definición de *sapiens* de Linneo, pero interpretada no absolutamente sino en relación con el control muscular que el hombre puede conocer de su propia energía en relación con otros hombres o animales, lo que implica la necesidad de reconocer la contribución del propio desarrollo de los deportes olímpicos a la misma definición del *Homo sapiens*.

Entenderemos el deporte como derivación histórica del olimpismo antiguo (a través de la "hipótesis esclavista"), cuyo núcleo fundamental fue recogido, sin duda, en el olimpismo moderno. Si nos atenemos a las palabras de Pierre Coubertin en sus *Memorias olímpicas* (Lausana 1931): "Porque, efectivamente, si se reflexiona, es poco explicable la antinomía de los deportes cuando todos tienen el mismo basamento de alegría muscular y de desarrollo corporal. Su pedestal psico-fisiológico es idéntico" (traducción al español en *Citius, Altius, Fortius,* 1963, V:1, pág. 24).

Material protegido por derechos de autor

Ahora bien, el análisis filosófico del deporte que se ha llevado a cabo a lo largo de este ensayo ha estado inspirado por la aplicación de ciertas ideas sistemáticas organizadas por el materialismo filosófico, tales como las ideas representadas en la secuencia $<M_i (M_1, M_2, M_3), M, E>$. Y nos parece evidente que lo que más molesta a muchos es, no ya el sistema del materialismo, sino el sistema, en general. Acaso es el sistema lo que muchos consideran un *estigma* que la filosofía del deporte debiera evitar o disimular. Leemos en un artículo de la revista *Fair Play* (vol. 1, 2013) titulado "La filosofía del deporte: un panorama general", firmado por José Luis Pérez Triviño, de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona: "Si se observa este campo de reflexión filosófica [el campo del deporte] con una perspectiva histórica más amplia llegaremos a la conclusión de que, aunque la filosofía del deporte ya esté asentada [interpretamos: como tarea de un gremio] en varios países, se trata de una disciplina de reciente cuño y que todavía arrastra un cierto estigma filosófico."

"Reflexión" sorprendente, tanto por la apelación a una "perspectiva histórica", no definida, pero que se presenta como capaz de "reducir" a las mismas ideas filosóficas (lo que hace pensar que el autor de esta reflexión subjetiva considera la historia de una disciplina gremial como si fuera una historia filosófica), antes por el supuesto implícito de la posibilidad de una filosofía del deporte libre y espontánea, no sistemática (no "estigmatizada" según nuestra interpretación), que por el reconocimiento de la necesidad de sistematismo en toda disciplina filosófica, aunque este sistematismo se simplifique en la forma de alguno de los dualismos habituales: cuerpo / espíritu (o mente), trabajo (como jaula o prisión, efecto de la necesidad que apremia a los hombres) / ocio (como libertad-de, abierta por el deporte), o bien la oposición Hombre / Dios, o Naturaleza / Cultura, o naturaleza humana / educación.

Y, sin duda, lo que comúnmente se llama "reflexión filosófica sobre el deporte", aunque emane de un presidente del Comité

Material protegido por derechos de autor

Olímpico Internacional, como fue el caso de Juan Antonio Samaranch cuando declaró en 1998 que pensaba proponer a la siguiente Asamblea general del COI que se aceptase como miembro a la Federación Internacional de Ajedrez, apoyando su propuesta en la siguiente *reflexión*: "En nuestros Archivos no tenemos una definición oficial de lo que es el deporte. El ajedrez es el deporte mental por excelencia, y está organizado como tal en todo el mundo. Encaja perfectamente con el lema *mens sana in corpore sano*, y nos dará una imagen ligada a la inteligencia." Pero Samaranch ingenuamente parecía creer ("entender", dirían hoy los más ilustrados), desde el más puro dualismo cartesiano, que, dada la ausencia de una "definición oficial" puede crearse la figura de los "deportes mentales", oponiéndolos a los deportes físicos, como si fuera posible un deporte físico al margen del cerebro, equiparado por tantos neurólogos a la *mente*. Y, sin duda, el presidente Samaranch tuvo la convicción de que la definición resultante de su "reflexión" era una *definición filosófica* (pues el término "mente", *Mind*, es comúnmente considerado como un término del léxico filosófico).

La "reflexión" de Samaranch no era filosófica, sino una ocurrencia para salir del paso (como lo fue, acaso, la ocurrencia de los "experimentos mentales" de Einstein para compensar su distancia profesional, como físico matemático, de los laboratorios), o una ocurrencia ideológico-gremial, dirigida sobre todo a quienes menospreciaban a los futbolistas porque utilizan su cabeza para "golpear el balón y no para pensar". Samaranch, en su "reflexión", parece creer (o entender) que declarar *oficialmente* (burocráticamente) al ajedrez como deporte reconocido universalmente, y contando con el consenso democrático del COI, ante una idea tan metafísica como la idea de "mente" o *Mind*, el ajedrez se transforma en un deporte. Incluso, años después, en un "deporte de riesgo", como lo probaría el fallecimiento, en la 41 Olimpiada Mundial de

Material protegido por derechos de autor

Ajedrez de Tromsø, Noruega 2014, de dos "atletas" a quienes el agobio de la partida habría desencadenado sendos infartos de miocardio.

Esto indica el grado altísimo de extravío de quienes, careciendo de una definición filosófica del deporte, creen (o entienden) poder crear, por decreto (o por consenso democrático) la idea de los "deportes mentales", como si todo deporte no tuviese que ser también mental, y como si el deporte físico fuera definible por no ser mental, en lugar de definirlo positivamente, fundándose en que el objetivo específico de sus ejercicios son los ejercicios musculares (como había reconocido Coubertin). Y sin tener en cuenta que en los "deportes mentales" son accidentales los riesgos mortales de los atletas, y que en el ejercicio de estos deportes mentales el resultado mortal es mera "consecuencia colateral". ¿Acaso podemos considerar como deporte de riesgo a los ejercicios gimnásticos realizados en una sala sin calefacción, y que hubieran dado lugar a más de un diez por ciento de neumonías en los gimnastas?

Sin embargo, quienes reconocen la conveniencia de los análisis del deporte, al margen de cualquier sistema filosófico explícito ("académico"), tienen a su favor la gran probabilidad de que estos análisis puedan manifestar la presencia de Ideas vinculadas a alguna filosofía espontánea (asistemática o "mundana", en el sentido kantiano) del deporte, en la que fuera posible descubrir algún "sistema elemental", acaso idealista, acaso materialista, pero muy vulnerable a la crítica filosófico-sistemática.

En este final nos atenemos a las conexiones de la idea de deporte con las ideas de Naturaleza, de Cultura y de Educación (entre muchas otras que pudiéramos considerar, tales como la idea de Dios, la idea de Religión, la idea de Libertad, la idea de Hombre o la idea de los Derechos humanos).

Material protegido por derechos de autor

§3. *La idea de deporte y la idea de Naturaleza*

Podemos comenzar por la idea de Naturaleza, constatando que, con referencia al deporte, la Naturaleza sólo alcanza interés analítico cuando se considera como término de oposiciones binarias tales como Naturaleza (reino de la Naturaleza o de la necesidad) / Espíritu (reino de la Libertad, si nos atenemos a la fórmula de Hegel: la Naturaleza es grave, el espíritu es libre). O bien, Naturaleza / Cultura (o civilización), o bien Naturaleza (fundada en la herencia genética) / Educación (fundada en el aprendizaje). Dejamos de lado otros dualismos de alcance metafilosófico, tales como el dualismo Naturaleza / Dios, o Hombre / Dios, o Cuerpo / Espíritu, cuyo reflejo podemos esperar al analizar otros dualismos más "positivos".

Es habitual plantear la cuestión sobre si el deporte es natural o es artificial, es decir, si el deporte es parte de la Naturaleza o si es *arte* (o, más en general, Cultura). Esta cuestión alcanza su "más alta capacidad analítica" cuando la disyuntiva natural/artificial se resuelve tomando partido por alguno de sus términos. Para el "partido naturalista", que suele seguir la línea roussoniana, el deporte genuino es Naturaleza; si fuera arte, es decir, artificioso, el deporte sería despreciable, resultado de una degradación de la Naturaleza. Y este debate sobre si el deporte es "Naturaleza" o es "Cultura" no es meramente académico o especulativo, sino eminentemente práctico. Basta advertir que la cuestión de la ilegitimidad del dopaje y de sus límites, se plantea siempre en función de las convicciones del "partido naturalista". (Zerzan, en su libro *La vuelta del primitivo,* 2001, condenaba cualquier creación humana que hubiera aparecido después de la época recolectora, porque ya la época cazadora debiera considerarse como una aberración, y mucho más la época del arte clásico musical, de Rameau o Haydn, por ejemplo, que estaría orientado a domesticar a los que asisten a los conciertos siguiendo parecidos ritmos grupales a los propios de un rebaño de ovejas.)

Material protegido por derechos de autor

El deporte genuino (como el derecho, la religión o la lengua) sería *natural* —"Derecho natural", "Religión natural", "Lengua natural"— y constituiría una liberación para el hombre, aprisionado en los artificios de la civilización, del derecho, de la religión o del lenguaje. Esta es la idea que inspiró la revista *El Campo,* en cuyo primer número, como ya hemos dicho, Benito Pérez Galdós se atrevió a exaltar al *sport,* incluida la caza, como uno de los escalones más altos del "progreso".

Los contemporáneos de Galdós, en su momento, podían sospechar (o creer, o entender) que los "alimentos sanos" vinculados al campo eran, ante todo, vegetales (no animales), y de ahí podrían haber abierto un camino de aproximación del "espíritu olímpico" al "veganismo", incluso al "crudismo" y al "ecologismo". Se abrirán también nuevas vías hacia el naturalismo radical del *sport*, principalmente el nudismo, instaurado por los atletas olímpicos griegos (y por cierto, una de las fuentes principales de la pederastia clásica). Desmond Morris defendía la condición natural del desnudo, y consideraba al vestido como un efecto de la civilización, orientada a disimular una naturaleza a la cual el paso de los años desfigurará por las heridas, las mutilaciones, las enfermedades o el envejecimiento. Pero si los deportes profesionales son las fuentes principales de las heridas, mutilaciones, enfermedades y envejecimiento de los deportistas, ¿no cabría sacar de ahí la condición "cultural" y no "natural" de los deportes?

Por el contrario, quienes toman el partido de la "civilización" —el partido que tomó Voltaire frente a Rousseau— considerará al deporte como un arte por sí mismo. Y si no en nuestro tiempo, sí en el futuro. René Maheu escribe, en su artículo "Deporte y cultura" (*Citius, Altius. Fortius,* 1965, VII:1, pág. 88): "Deporte y artes son, ambos, creadores de belleza, pero en sentido completamente distinto. El deporte es la belleza inmanente, que se identifica con el acto que la crea. El arte, sobre todo en sus formas más modernas, es un arte de disociación. […] Pero si

Material protegido por derechos de autor

comparo el gesto de este lanzador con el *Discóbolo* de Mirón, paso de un gesto momentáneo a un movimiento eterno."

El arte estricto —la escultura, la pintura o la música— habrían salido principalmente del espíritu olímpico. El *Doríforo* de Policleto o el *Discóbolo* de Mirón serían *obras de arte* resultantes de las olimpiadas, pero el arte está en las esculturas, no en los atletas ya fenecidos, que fueron sus modelos. La belleza de sus cuerpos y de sus movimientos es efímera, y si resulta "elevada a lo eterno" es gracias a los artistas escultores, músicos o pintores, que ya no son atletas o deportistas. Otra cosa es que, a través de la belleza alcanzada por el arte escultórico, pictórico o musical, los atletas se propongan hacer también obras de arte eterno, con sus propios cuerpos, aunque la realidad es que la belleza escultórica o musical del atleta, o de su ritmo, es siempre efímera y pasajera. En cualquier caso, el "movimiento eterno del *Discóbolo*" esculpido es eterno porque no es movimiento.

La misma interpretación naturalista del mono desnudo, propuesta por Desmond Morris en 1964, es profundamente errónea, porque el *Homo sapiens* no aparece en el Mundo como mono desnudo, sino como mono vestido (dotado del *habitus*, que Aristóteles ya hizo figurar en sus categorías). En efecto, sólo podemos hablar, refiriéndonos al primate lampiño como un mono desnudo cuando interpretamos (poéticamente y no científicamente) al vello de los primates no humanos, como si fuera un vestido o un indumento que les hubiera puesto la Naturaleza (o Prometeo, para remediar los errores de Epimeteo). Pero el vello de los animales no es un vestido, y sólo puede ser denominado así por metáfora, tomada del indumento de los hombres (una metáfora que no tiene más alcance que la que pudiera convenir a la interpretación poético goethiana del follaje de los árboles como una cabellera).

Material protegido por derechos de autor

§4. *La idea de deporte y la idea de Cultura*

Para quienes consideran el dualismo disyuntivo o "dicotómico" Naturaleza/Cultura como el dualismo fundamental (como todavía lo consideraba E. Cassirer en su *Antropología filosófica,* 1946, o C. Lévi-Strauss en su *Antropología estructural,* 1958), la cuestión sobre si el deporte es naturaleza o es cultura constituirá la cuestión fundamental de la filosofía del deporte.

Quienes definen al hombre como "animal cultural" se verán obligados a defender una concepción culturalista del deporte. Puede de hecho seguirse una continua línea de reivindicación del deporte como "cultura", porque sería su condición de tal lo que daría la dignidad al deporte, del mismo modo a como en esta condición de cultura encuentran otros la fuente para dignificar a la religión popular o a la música folklórica o étnica. Pero quienes así proceden se olvidan que también es cultura el disco labial de los botocudos, la silla eléctrica o el rock duro. Y se olvidan de que las sinfonías de Mozart, por ejemplo, no reciben su valor de su condición de cultura, sino que es la cultura la que recibe su valor de las sinfonías de Mozart, más que del disco botocudo o del rock duro.

Pero, sobre todo, la "profundidad" filosófica del análisis suscitado por el dualismo disyuntivo Naturaleza/Cultura (como verdadera fuente de la oposición entre el Hombre, como animal cultural, y la Naturaleza, inculta o salvaje) queda en ridículo cuando rechazamos la condición disyuntiva de esta oposición, aplicada al hombre. De otro modo: toda filosofía del deporte basada en el dualismo Naturaleza/Cultura es una filosofía superficial, que se apoya en la simplificación mítica de las ideas de Naturaleza y de Cultura, tratadas como si fueran unidades compactas, sin entrar en el análisis de sus componentes.

En cualquier caso, el desarrollo de la Etología, en los últimos cuarenta años, ha obligado a rechazar la definición del hombre como "animal cultural", porque también los animales

Material protegido por derechos de autor

tienen "cultura", así como también tienen una conducta raciomorfa o propositiva. El *Homo sapiens* no se diferencia de los animales por la cultura (lisológicamente considerada), sino por especificaciones (morfológicas) de la cultura, tales como el lenguaje gramaticalizado, la organización política a escala de las ciudades o de confederación de ciudades. El *Homo sapiens sapiens* no aparece en épocas prehistóricas, sino en épocas históricas, en las que puede verificarse la definición de Aristóteles del hombre como "zoon politikón".

De acuerdo con la tesis que venimos defendiendo desde hace décadas el dualismo Naturaleza/Cultura no es un dualismo originario, como todavía lo interpretó el idealismo alemán, desde Kant hasta Hegel o Cassirer. La oposición Naturaleza/ Cultura sería heredera de una oposición previa, por ejemplo, en nuestra tradición, la oposición medieval (por no decir metafísica o mítica) entre Reino de la Naturaleza / Reino de la Gracia. Aunque también en oposiciones dadas en otros pueblos históricos (como pudieran serlo los sumerios, los egipcios o los aztecas) entre la Naturaleza y la Sobrenaturaleza. Desde esta perspectiva no sorprenderá que tantos antropólogos, como Huizinga, hayan vinculado el juego y el deporte, y tantos teólogos hayan mezclado a Dios con la religión.

La oposición entre Naturaleza y Cultura no es disyuntiva. Hay realidades morfológicas que no son ni naturales ni culturales, sino acaso las dos cosas a la vez, o acaso ninguna de ellas. Tal sería el caso de las morfologías que clasificamos como materiales terciogenéricos, como puede serlo la tipología de los poliedros regulares o el sistema periódico de los elementos. El sistema de los poliedros regulares no puede llamarse ni natural ni cultural, y lo mismo se diga del sistema periódico de los elementos. Estos sistemas, o bien son a la vez naturales y culturales, o no son ninguna de estas cosas.

Material protegido por derechos de autor

§5. *La idea de deporte y la idea de Educación*

Por último, el dualismo Naturaleza (definida en la biosfera por los biólogos como el conjunto de morfologías que se transmiten por herencia genética) / Educación (definida por etólogos y pedagogos como conjunto de morfologías que se transmiten por aprendizaje), tampoco es un dualismo que nos permita penetrar en el "fondo" del espíritu olímpico o del deporte. Ante todo, porque el aprendizaje es también considerado por muchos etólogos como un proceso tan "natural", en las aves por ejemplo, como pueda serlo la dentición en los mamíferos. Tinbergen advertía que la mayor parte de las aves necesitan ser enseñadas por sus progenitores a volar —es decir, necesitan aprender a volar—. Y volar es tan natural como artificial es aprender a danzar un minue o aprender a utilizar una cerbatana. Si las aves, aún dotadas de alas, no aprendieran a volar, morirían. La educación, o el aprendizaje, en los deportes, como es bien sabido, es absolutamente imprescindible, e implica arduos sacrificios durante muchos años. Pero la identificación de la educación con el aprendizaje no es evidente. La educación, sea difusa, sea reglada, no se confunde con el aprendizaje o con la domesticación. Además, la educación humana, y, dentro de ella, desde luego, la educación física o deportiva, es una idea lisológica, que necesita parámetros morfológicos: la educación, por sí misma, no garantiza, por intensa que sea, la "puesta en valor" de un *presapiens* o de un *sapiens* degenerado (la educación en una escuela fundamentalista terrorista, ya sea política o religiosa, es contraproducente; y por ello es muy peligroso defender la tesis de que el futuro de los grupos humanos depende del incremento de los presupuestos estatales o internacionales destinados a la educación o al aprendizaje de los individuos integrados en tales grupos humanos).

En todo caso, las disciplinas deportivas, como es bien sabido, implican una educación esmerada de la musculatura estriada, propia de un sujeto corpóreo propositivo. Se comprenderá por

Material protegido por derechos de autor

ello la razón por la cual muchos pedagogos quieran utilizar metodologías similares a las de la educación atlética de los jóvenes, buscando por ejemplo becarios para asegurar el renuevo filtrado de un gremio determinado. De este modo los pedagogos matemáticos organizarán Olimpiadas matemáticas (como si las matemáticas fuesen "deportes mentales") y hasta algunos profesores de filosofía organizarán Olimpiadas filosóficas. Nada más inútil (salvo la eventual estimulación que estas prácticas puedan ejercer sobre algunos jóvenes becarios), puesto que ni las matemáticas, ni la química, ni la filosofía, ni el ajedrez requieren educación o aprendizaje olímpicos, como si fueran casos de esos "deportes mentales" a los que, según hemos dicho, se refería Samaranch en su condición de presidente del COI.

§6. *La precariedad del espíritu olímpico*

Ahora bien, el "espíritu olímpico" de la Antigüedad, que intentó ser renovado en la época moderna por Coubertin como una nueva religión (distinta de la religión de Zeus o de Apolo), y su universalización como humanismo deportivo (que buscó el apoyo jurídico en la Declaración de los Derechos Humanos de 1948) pretendió distanciarse del humanismo proporcionado al *Homo loquens* y afines, así como también de la política y de la religión, mediante la redefinición del espíritu olímpico por el COI (bajo la inspiración de Avery Brundage) como una "filosofía de vida".

Una filosofía que, de hecho, no podría más que inclinarse a sustituir la idea morfológica del humanismo antiguo, contenida en la oposición entre griegos y bárbaros, por la idea morfológica moderna implicada en la oposición arios (alemanes)/no alemanes. Oposición que fue ya formulada explícitamente por Alfred Rosenberg en *El mito del siglo XX* (1930). Quien, por otra parte, no hacía otra cosa sino recoger y alquitarar la tradición de una "línea de pensadores" tales como Goethe,

Material protegido por derechos de autor

Fichte, Lagarde, Wagner y, sobre todo, de Arthur Möller van den Bruck, en su libro *El tercer Reich* (1923), y que encontró su expresión en la pantalla cinematográfica a través de la célebre película *Olympia*, que Leni Riefenstahl produjo con ocasión de los Juegos Olímpicos de Berlín de 1936, y a la que tantas veces nos hemos referido.

Sin embargo, el "humanismo deportivo" o la "filosofía de vida" del nuevo espíritu olímpico, en tanto pretendía afectar a todos los hombres, distanciándolos de la religión y de la política, centrándose en la "autoconciencia del cuerpo humano" como realidad viviente evolutiva e inmediata, había que ponerlo en el proceso de transformación del *Homo sapiens* de Linneo, que los paleontólogos y antropólogos habían asumido plenamente, sin olvidarse que Linneo había definido al *Homo sapiens* acudiendo a la fórmula del oráculo de Delfos ("conócete a ti mismo").

Pero esta fórmula, desde la perspectiva del materialismo, no puede significar otra cosa que el *Homo presapiens* (el *Homo ferus* o el *Homo troglodita* de Linneo) había evolucionado hasta hacer consciente al sujeto operatorio corpóreo propositivo de su capacidad para medir las fuerzas de su cuerpo (a través del cual se relacionaba con los demás) con las fuerzas de sus enemigos en la lucha por la vida. Era precisamente a través de su cuerpo como el *Homo presapiens* cumplió el desarrollo de sus realizaciones tecnológicas y políticas, sólo a través de las cuales podía alcanzar los límites de su poder.

Sin embargo, al mismo tiempo, la idea linneana del *Homo sapiens*, asumida por paleontólogos y antropólogos, se mantiene todavía en nuestros días en un terreno lisológico, que únicamente puede tomar el carácter de una idea capaz de guiar la evolución del sapiens cuando se presupone que esta evolución es lineal y progresiva, dentro de los presupuestos monistas del humanismo.

Material protegido por derechos de autor

Pero estos supuestos son gratuitos, por no decir enteramente erróneos. De hecho, el *Homo presapiens* que evolucionó hacia el *sapiens*, no es reductible a la condición de un proceso monista, que pudiera haber sido favorecido por los resultados tecnológicos, lingüísticos o políticos. Salvo que estos caracteres se interpretasen en un terreno lisológico, y no en un terreno morfológico, en el cual resulta que las tecnologías, las lenguas gramaticalizadas (verbales o escritas), las organizaciones políticas, lejos de ser convergentes (o unitarias) no sólo son diversas, sino casi siempre divergentes en muchos puntos, incompatibles y opuestas entre sí.

Es decir, no cabe afirmar que el *Homo presapiens*, lisológicamente considerado (tras la "disolución de sus especies en el género"), es una entidad viviente que evolucionara de modo convergente hacia un supuesto *Homo sapiens*, soporte y creador de otra nueva entidad llamada "civilización" (como receptáculo universal en el que desembocarían las diversas "culturas").

Menos aún se trataba de un proceso convergente, a través del cual los centenares de culturas humanas presapiens, salvajes o bárbaras, evolucionasen hacia una fase monista o "civilización" única y universal.

La evolución o transformación del *presapiens* hacia el *sapiens*, o hacia el *sapiens sapiens*, toma la forma de un enfrentamiento entre grupos, bandas, culturas, &c., cada una de las cuales desarrolla de algún modo aislado morfologías lingüísticas, tecnológicas o políticas diversas, que cuando interaccionan, a veces al cabo de los siglos, resultan ser incomunicables entre sí (como es el caso del *Califato de Bagdad*, proclamado en 2014, y la *Iglesia católica*).

Dicho de otro modo: la concepción de un *Homo presapiens*, repartido en múltiples círculos culturales diversos, que "evoluciona" hacia un *Homo sapiens* unitario, tal como lo

Material protegido por derechos de autor

contempla el paleontólogo o el antropólogo, hay que sustituirla por la oposición entre el *Hombre histórico* y el *Hombre presapiens*, pero siempre respetando la condición pluralista y discontinua, no monista y continuista, agonista y no pacífica, del hombre histórico.

De este modo, la idea lisológica del humanismo se disuelve en una multiplicidad de líneas discontinuas, prehistóricas o históricas, muchas veces mutuamente incompatibles (auriñacense, magdaleniense... y luego sumerios, egipcios, persas, griegos, cristianos, musulmanes, soviéticos). Esto convierte la idea del humanismo, y el mismo proyecto de los Derechos Humanos universales, en un proyecto problemático. En realidad ininteligible, sobre todo en el momento de reinterpretar las situaciones morfológicas que la historia humana nos ha puesto delante de nuestros ojos.

A la idea de un humanismo universal se ha llegado, no tanto a través de la evolución lisológica presupuesta por los paleontólogos, sino a través de la evolución morfológica histórica determinada a partir de la constitución y confrontación histórica de los Imperios universales. El conocimiento acumulativo de la realidad de los llamados "contemporáneos primitivos" (que Linneo ya reconoció como *presapiens*, como *Homo ferus* o *troglodita*) compromete a fondo la idea del humanismo y de los derechos humanos universales, y con ello el llamado "espíritu olímpico" como *filosofía de vida*. El *indigenismo* (como exaltación de los derechos humanos que asistirían "a las tribus amazónicas no contactadas") reproduce las dificultades suscitadas por la confrontación del *Homo presapiens L.* y los "contemporáneos primitivos".

Aunque los "indígenas", es decir, los contemporáneos primitivos, son sujetos operatorios *presapiens*, pero capaces de desplegar una conducta operatoria raciomorfa propositiva, no por ello será posible derivar de tales sujetos operatorios propositivos al hombre *sapiens sapiens*, al hombre histórico

Material protegido por derechos de autor

capaz de hablar un lenguaje gramaticalizado, de escribir alfabéticamente, de calcular aritméticamente o de organizarse políticamente, es decir, de alcanzar la condición de hombre histórico, de *Homo sapiens sapiens*.

Para decirlo con un léxico muy común, la condición de *Homo sapiens* se alcanzaría en la "civilización", como cuenca común en la que desembocarían las diversas culturas prehistóricas (salvajes y bárbaras) destinadas supuestamente a refundirse en esa entidad monista designada como "civilización universal".

Pero las culturas prehistóricas, como las históricas, siguen siendo en gran medida inconmensurables, y no se refunden en una civilización común, sino en diversas "civilizaciones", o pretendidamente tales, que no solamente son diversas aunque compatibles en la armonía universal, sino casi siempre heterogéneas e incompatibles entre sí.

El relativismo cultural extremado, fruto del desarrollo de la antropología cultural, abre la puerta a una interpretación del atletismo y aún del deporte como criterio suficiente para hablar de un *Homo sapiens* (de un sujeto operatorio capaz de sostenerse en una selva con su cerbatana). El relativismo cultural no sólo ecualiza (es decir, borra las diferencias) las diversas morfologías culturales de nuestro presente sincrónico; ecualiza también las diferencias entre las culturas que ocupan diferentes lugares en la escala diacrónica. El relativismo cultural hace desaparecer el concepto de "contemporáneos primitivos" y, en cambio, vuelve a potenciar el concepto de "culturas indígenas", al definirlas como *sapiens sapiens* que cuentan, además, con la protección de los derechos humanos.

La oposición entre una escala morfológica (en el momento de establecer las diferencias prácticas entre los grupos humanos) y una escala lisológica (siempre relativa a las diferencias morfológicas previamente dadas), se manifiesta en la oposición

Material protegido por derechos de autor

antigua entre griegos y bárbaros, en función de la cual se definía al hombre, o al humanismo.

La escala lisológica, en efecto, ecualiza las grandes oposiciones prácticas dadas a escala morfológica, por ejemplo, las diversas morfologías humanas que se dibujan dentro de una unidad ecualizadora y convergente que define al hombre como *Homo sapiens*, como sujeto corpóreo operatorio, tal como lo definió la Psicología cognitiva de Piaget o la Antropología de Cassirer: considerando al hombre como animal simbólico. Definición mediante la cual podemos considerar a *Homo sapiens*, por ejemplo, al hombre neandertal que hace 40.000 años dibujó segmentos de rectas "simbólicas" en Gibraltar. La prensa diaria de primeros de septiembre de 2014 informa así sobre los símbolos grabados en la cueva de Gorham de Gibraltar, supuesta habitación de los neandertales de hace cuarenta mil años: "El hombre de Neandertal [considerado hoy por muchos palentólogos como *presapiens*] tenía las mismas capacidades cognitivas que los humanos modernos". Dicho de otro modo: las ideas psicológicas mentalistas de "capacidad cognitiva" y de "capacidad simbólica" son ideas lisológicas respecto de las diferencias morfológicas entre un neandertal y un hombre moderno que sabe hablar, escribir, orientarse en una ciudad, acudir con monedas al mercado público, en lugar de ir al bosque a cazar o a recolectar alimentos, a tomar partido a favor o en contra de los grupos que gobiernan la ciudad. Por supuesto, este ente que "tenía las mismas capacidades cognitivas o simbólicas que los humanos modernos" puede ir referido, bajo la protección de los derechos humanos, tanto al indígena "primitivo" como al grupo de ciudadanos representados por Rafael en *La escuela de Atenas*.

Precisamente la *filosofía de vida* del espíritu olímpico moderno toma a los hombres a la escala en la que se proyectan, no tanto como políticos, o científicos, o artistas, o sabios, sino como sujetos corpóreos que a través de su cuerpo musculado

Material protegido por derechos de autor

pueden lograr alcanzar la condición de héroes, gracias en gran medida a que las instituciones políticas o religiosas encuentran en este espíritu olímpico un recurso muy útil para mantener a millones y millones de ciudadanos, precisamente en un nivel desde el cual más se parecen a los indígenas primitivos. Las incesantes programaciones de certámenes internacionales en donde aparecen las naciones jerarquizadas, medidas, controladas, según una escala internacional progresiva pero convencional, produce sin duda en estos ciudadanos la impresión de que se encuentran inmersos en un sistema generado por "la Humanidad", o generador de ella. Un sistema compacto y organizado, precisamente en función de esa "religión muscular" que, sobre todo, en los deportes de riesgo, se aproxima enteramente al heroísmo.

Simplificando. La dialéctica del nuevo espíritu del olimpismo como *filosofía de vida,* podría cifrarse en algo que sólo aparentemente es una paradoja: que al presentarse como un nuevo cauce soteriológico capaz de dar sentido a la vida de millones y millones de *sapiens*, manteniéndose a distancia de los cauces soteriológicos tradicionales y milenarios —el cauce político y el cauce religioso—, no tiene en cuenta que la energía de la que puede disponer es precisamente la misma que impulsa a los hombres que avanzan por el cauce político o por el cauce religioso, pero que pretende ser desviada de sus objetivos, precisamente por el rechazo de sus consecuencias, la guerra o el fanatismo religioso irracional, respectivamente. Dicho de otro modo: el distanciamiento que propugna el nuevo espíritu olímpico, como *filosofía de vida*, presupone la realidad en marcha de estos cauces milenarios, el político y el religioso, a los cuales cree necesario poner diques insalvables, que sean además capaces de hacer refluir la energía que avanzaba por ellos para alimentar el propio espíritu olímpico como *filosofía de vida*.

Pero si tenemos en cuenta que esta impresión de organización mundial del "sistema compacto" de la Humanidad, organizado,

Material protegido por derechos de autor

medido, pesado y calculado, se lleva a cabo mediante la aplicación de unidades artificiosas (utilizadas en los medalleros, en las jerarquizaciones, en las estadísticas del COI o de la FIFA) que no pueden de ningún modo aplicarse más allá de lo que ellas han medido o contado, podemos sospechar que se está produciendo, a través del espíritu olímpico o del ejercicio físico (no controlado gubernativamente, y no lucrativo, es decir, por tanto, a través del llamado "tercer sector" de la sociedad civil), un proceso de imbecilización, o de falsa conciencia, si se prefiere, que asume el postulado según el cual el espíritu olímpico o la gimnasia perseverante constituyen los verdaderos cauces para que los atletas, deportistas o ejercitantes, encuentren el "sentido a la vida".

Y sin embargo la situación podría compararse a la que al parecer tuvo lugar (al menos parcialmente) cuando el hundimiento del Gran transatlántico. Sin perjuicio de la agitación caótica que producía el oleaje oceánico, la orquesta mantenía los intervalos representados en las partituras y el ritmo necesario para que los músicos mantuviesen una "urdimbre terciogenérica intemporal" que tranquilizaba a quienes se estaban hundiendo con el barco entero. Porque muchos habían llegado a creer que habían encontrado en ese "momento musical" el "sentido de su vida".

Material protegido por derechos de autor

Material protegido por derechos de autor

Índice

Introducción. Sobre el alcance de la expresión "filosofía del deporte" en el conjunto histórico de la filosofía

§1. Propósito de un curso sobre filosofía del deporte 7

§2. Sobre la antigüedad de la conexión entre filosofía y deporte .. 10

§3. Sobre el isomorfismo estructural entre el ritmo agonístico de un pugilato olímpico y el ritmo agonístico de un diálogo platónico 13

§4. La idea de deporte no es antigua, sino coetánea a los orígenes medievales de ese término 20

§5. Sobre el Universo como "campo" de la filosofía 26

§6. Dos palabras sobre la raíz de las dificultades de una exposición filosófica de la idea de deporte desde las coordenadas del materialismo filosófico 28

Primera parte. Definiciones en general (no filosóficas y filosóficas) del deporte

§1. Las definiciones como "cápsulas taxonómicas" 33

§2. Definiciones enumerativas, definiciones esenciales y "circuitos definicionales" 39

§3. El problema lógico de una definición filosófica del deporte 47

§4. Sobre el carácter filosófico (explícito o implícito) de las definiciones históricas del deporte: definiciones histórico filosóficas desde la perspectiva del idealismo filosófico y definiciones histórico filosóficas desde la perspectiva del materialismo filosófico 55

Segunda parte. Definiciones no filosóficas (positivas y pseudofilosóficas) del deporte

§1. Tipos diversos de definición positiva de deporte 67

§2. Definiciones pseudofilosóficas (metafísicas, metafilosóficas o mixtas) del deporte 81

§3. Definiciones pseudofilosóficas mixtas (sustancialistas y lisológicas) del deporte 91

Material protegido por derechos de autor

TERCERA PARTE. Composición de
una definición filosófica del deporte

§1. Definiciones enumerativas y definiciones esenciales del deporte .. 95

§2. Definiciones esenciales fijistas y
definiciones esenciales evolucionistas del deporte 97

§3. Sobre la evolución, a través del deporte,
del *Homo presapiens* hacia el *Homo sapiens* 101

§4. Predicados autotéticos y predicados alotéticos 104

§5. El predicado *sapiens* como predicado autotético
y como predicado alotético 109

§6. El paso de las conductas operatorias propositivas de *Homo*
presapiens a las conductas racionales del *Homo sapiens sapiens* 115

§7. El atleta como un hombre libre ante la muerte 118

§8. La oposición concavidad/convexidad de
las esferas egoiformes y las oposiciones emic/etic,
subjetivo/objetivo o introspección/extrospección 122

§9. Definición filosófica del deporte
(desde las coordenadas del materialismo filosófico) 128

FINAL. Sobre las "reflexiones"
(filosóficas, no sistemáticas) en torno al deporte

§1. Recapitulación 143

§2. El análisis del deporte desde
el sistema del materialismo filosófico 148

§3. La idea de deporte y la idea de Naturaleza 152

§4. La idea de deporte y la idea de Cultura 155

§5. La idea de deporte y la idea de Educación 157

§6. La precariedad del espíritu olímpico 158

Material protegido por derechos de autor

Material protegido por derechos de autor

Material protegido por derechos de autor